<36631697460010

Katholische

Dogmatik

von

Dr. Ant. Berlage,
ordentlichem Professor der Theologie an der Akademie zu Münster.

Sechster Band:
System der Dogmatik, zweiter Theil, dritte Abtheilung.

Mit Erlaubniß des hochwürdigsten Bischofs von Münster.

Münster, 1858.
Druck und Verlag der Theissing'schen Buchhandlung.

System

der

katholischen Dogmatik

von

Dr. Ant. Berlage,
ordentlichem Professor der Theologie an der Akademie zu Münster.

Zweiten Theiles, dritte Abtheilung.
Die Lehre von der Erlösung und Gnade.

Mit Erlaubniß des hochwürdigsten Bischofs von Münster.

Münster, 1858.

Druck und Verlag der Theissing'schen Buchhandlung.

Vorwort.

Die Lehre von der Erlösung und Gnade ist unstreitig eine der wichtigsten, aber auch der schwierigsten Lehren der christlichen Dogmatik, und zwar bietet sie Schwierigkeiten dar, welche dem denkenden Menschen nicht etwa bloß in der Form von Unbegreiflichkeiten sich darbieten, sondern die sich ihm gleichsam mit Gewalt als eben so viele Widersprüche und absolute Unmöglichkeiten aufdringen wollen. Was der h. Augustin von der Gnade (Präscienz, Prädestination) und ihrem Verhältnisse zur Freiheit der menschlichen Handlungen sagt: „es sei schwer, die Wahrheit zu erkennen, wenn es sich um die Freiheit des Menschen und um die Gnade Gottes handele; denn wenn man den freien Willen vertheidige, so scheine man die Gnade zu läugnen, und wenn man die Gnade vertheidige, so scheine man den freien Willen zu läugnen," das gilt auch von dem christologischen Dogma und den damit in Verbindung stehenden Wahrheiten z. B. von der Unpersönlichkeit der menschlichen Natur in Christus und der Freiheit und Verdienstlichkeit seiner Akte. Viele Dogmatiker ignoriren diese Schwierigkeiten gänzlich, insbesondere wohl deshalb, weil sie befürchten, durch ein

tieferes Eingehen auf dieselben sich selbst und Andere in ihrem Glauben zu beunruhigen; allein selbstverständlich geschieht dieses durchaus mit Unrecht. Die Schwirigkeiten existiren ja wirklich, und es sind in der That ernste Schwierigkeiten, die schon unzählig Viele, allerdings unter Mitwirkung anderer Ursachen, dem Prädestinatianismus und dem pantheistischen Unglauben in die Arme getrieben haben und von denen auch noch immer die wissenschaftlichen Kreise der Gegenwart tief durchdrungen sind. Für das gläubige Auge können die hier obwaltenden Widersprüche und Unmöglichkeiten allerdings nur scheinbare sein; aber warum sie es sein, wo der Quell des scheinbaren Widerspruches liege, das nach Möglichkeit zu erforschen, ist eine Pflicht, welcher sich kein Christenthum und Kirche wahrhaft liebender Theologe entziehen kann und darf. So sehr das Bestreben, Licht in dieses Dunkel zu bringen, auch bis dahin mißlungen sein möge, der ernste Theologe wird und muß doch immer aufs Neue zu jenen Schwierigkeiten zurückkehren und ihre Lösung aufs Neue versuchen. Die tiefere Beschäftigung mit diesen Schwierigkeiten ist denn auch für den in seinem Glauben Gekräftigten nicht ohne hohe religiös-sittliche Bedeutung, sie macht tief demüthig vor Gott, schützt vor geistlichem und wissenschaftlichem Dünkel und Hochmuthe und stimmt zur Milde und Nachsicht in der Beurtheilung und Behandlung derjenigen, welche trostlos in diesen Labyrinthen umherirren und den rechten Faden, der sie hinausführt, noch nicht zu finden wissen.

Hoffentlich wird die Schrift selbst ein Zeugniß dafür sein, daß ich es an andauerndem Fleiße und ernsterem Nach-

denken nicht habe mangeln lassen, und ich würde mich glücklich schätzen, wenn meine Schrift hie und da eine Veranlassung würde, daß das dogmatische Denken sich diesen tieferen Fragen wieder mehr zuwende und die vorliegenden Probleme ihrer Lösung näher bringe.

Der letzte Band dieses Werkes, die Lehre von den Sakramenten und letzten Dingen enthaltend, wird, so Gott will, im Laufe des künftigen Jahres erscheinen.

Münster, den 22. Juni 1858.

Der Verfasser.

Inhalt.

Zweites Hauptstück.

Die Lehre von der Erlösung.

Erster Hauptabschnitt.

Die Lehre von der Erlösung im Allgemeinen.

Zweiter Hauptabschnitt.

Die Lehre von der Erlösung im Besondern.

Erste Abtheilung.

Die Person des Erlösers.

Erster Abschnitt.

Ueber die Person des Erlösers im Allgemeinen.

I. Kap.

Vom Menschlichen in Christus.

II. Kap.

Die Gottheit Christi.

III. Kap.

Von der Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in Christus.

Zweiter Abschnitt.

Ueber die Person des Erlösers im Besonderen.

Zweite Abtheilung.

Das Erlösungswerk Christi.

I. Kap.

Das Prophetische Amt des Erlösers.

II. Kap.

Das hohepriesterliche Amt des Erlösers.

III. Kap.

Das königliche Amt Christi.

Drittes Hauptstück.

Die Lehre von der Aneignung der Erlösung oder die Lehre von der Gnade und Rechtfertigung.

Erster Abschnitt.

Vom Begriffe und Wesen der Gnade.

Zweiter Abschnitt.

Von dem Wesen der Rechtfertigungsgnade (heiligmachende Gnade) und den Bedingungen ihres Empfanges.

Dritter Abschnitt.

Von der wirklichen (aktuellen) Gnade und ihrer Nothwendigkeit.

Vierter Abschnitt.

Von der Wirksamkeit der Gnade und ihrem Verhältnisse zur menschlichen Freiheit.

Fünfter Abschnitt.

Von der Austheilung der göttlichen Gnade und ihrem Maße.

Sechster Abschnitt.

Von den Früchten der Gnade, den guten Werken und ihrem Verdienste.

Zweites Hauptstück.

Die Lehre von der Erlösung. (Soteriologie.)

§ 1.

Einleitende Bemerkungen.

Die Lehre von der Erlösung des gefallenen Geschlechts schließt sich unmittelbar an die Lehre vom Falle, an die Lehre von der allgemeinen Sünde und Sündhaftigkeit an und sie löset die Fragen, welche die Erscheinung des Bösen in der Welt dem denkenden Menschen von jeher dargeboten hat und deren Lösung für einen Jeden, in welchem das Bewußtsein und der Schmerz der Sünde lebendig erwacht ist, ein unabweisliches Bedürfniß ist, nämlich die Fragen: Ist für den Menschen eine Befreiung aus seinem Sündenzustande möglich und *wie* vollzieht sie sich? welche sind ihre Bedingungen u. s. w.? Auf diese und andere Fragen hat die sich selbst überlassene Philosophie von jeher nur schwankende, unsichere Antworten zu geben vermocht; erst durch die Offenbarung und zwar insbesondere durch das Christenthum haben sie ihre vollkommene Lösung gefunden, indem es lehrt, daß Gott das Böse in seiner Entstehung und Fortpflanzung zwar nicht verhindern konnte und wollte, weil er sonst dem Menschen seinen höchsten Vorzug, die Freiheit und eben damit die Fähigkeit zu einer höheren Gottähnlichkeit und Seeligkeit hätte vorenthalten müssen, daß aber das Böse niemals ohne seine ewige Erlösung gewesen sei, daß Gott vom Anfange an Anstalten zur Wiederaufhebung des Sündenelendes getroffen habe und einem jeden zum Selbstbewußtsein hindurchgedrungenen Menschen die Wahl zwischen Tod

und Leben aufs Neue anbiete, daß folglich ein Jeder nur durch eigene persönliche Schuld dem ewigen positiven Verderben anheimfalle.

Es begannen diese göttlichen Erlösungsanstalten sofort mit dem Sündenfalle und sie vollendeten sich in der Sendung seines Sohnes, Jesus Christus als des Mittlers zwischen Gott und den Menschen. Vom Anfange an wurde dieser göttliche Mittler der Menschheit vorherverkündigt, damit sie nach ihm sich sehne und durch diese Sehnsucht auf seine Ankunft würdig sich vorbereite und er erschien in lebendiger Wirklichkeit, als die Zeiten sich erfüllt hatten und die gefallene Menschheit für seine lebendige Aufnahme herangereift war. „Was dem eigenen Streben des abgefallenen Menschen und dem Gesetze unmöglich war, so lautete die Botschaft, die mit ihm vom Himmel herabkam, das that Gott; er sandte seinen Sohn in der Gestalt des sündigen Fleisches und er verdammte die Sünde im Fleische, auf daß die Gerechtigkeit, vom Gesetze gefordert, an uns erfüllt werde.“ Diese frohe Botschaft löset alle Zweifel und bringt Trost und Beruhigung in die geängstigten Gemüther. Dieses Evangelium ist daher auch über die ganze Erde hinausgegangen, ein Jahrhundert hat es dem anderen verkündigt, ein Geschlecht es dem anderen zugerufen, und alle Herzen, welche wie auch immer diesen Ruf hörten, welche ihn, den Erlöser wie auch immer erkannten und sein Leiden und Sterben erfuhren, haben in ihm ihren Mittler, ihren Herrn und Heiland, ihren Versöhner und Seligmacher erkannt und gefunden. Die nähere Charakteristik dieser manigfaltigen göttlichen Erlösungsanstalten ist der Gegenstand der nachfolgenden Darstellung und die hohe Bedeutung dieses dogmatischen Abschnittes ist daher selbstredend. Er betrifft die höchsten Interessen des Menschen und je ernster der Mensch das Elend der Sünde erkannt und begriffen hat, destomehr wird er sich angetrieben fühlen, sich in die Betrachtung des göttlichen Erlösungsgeheimnisses zu versenken und seine Tiefen zu erforschen.

Erster Hauptabschnitt.

Die Lehre von der Erlösung im Allgemeinen.

§ 2.

Begriff der Erlösung, ihre Möglichkeit.

1. Die Erlösung ist ihrem allgemeinen Wortbegriffe nach, Befreiung aus einem Zustande der Unvollkommenheit und Erhebung in den entgegengesetzten Zustand der Vollkommenheit, Befreiung von Schranken und Mängeln und Ausstattung mit den ihnen entgegenstehenden Gütern und Vorzügen. Diesem Begriffe gemäß ist daher die Erlösung im ethischen, theologischen Sinne im Allgemeinen zu fassen und zu bestimmen als die durch Gott bewirkte Befreiung des gefallenen Geschlechtes aus dem auf ihm lastenden Elende der Sünde, aus den Banden der Sünde und des Todes und als Zurückversetzung desselben in den Stand der Gerechtigkeit und des ewigen Lebens, in den Stand ursprünglicher Kraft und Herrlichkeit, worin der Mensch befähigt war, Thaten einer heiligen Liebe zu vollziehen und sich durch ein freies Gottdienen Ansprüche zu erwerben auf das ewige himmlische Leben, kurz Aufhebung der Sünde und ihrer unseligen Folgen, Wiedervereinigung des Menschen mit Gott. Dieser Bestimmung zufolge vollzieht sich die Erlösung in zwei Momenten, einem negativen und positiven. Das negative Moment besteht darin, daß in der Erlösung der gefallene Mensch von der auf ihm lastenden Schuld, von dem göttlichen Fluche befreit, d. h. mit Gott wieder versöhnt und entsündigt wird; das positive Moment aber besteht darin, daß der Mensch in der Entsündigung zugleich geheiligt, in den Stand der Gnade, der Gerechtigkeit und

heiliger Gottesgemeinschaft zurückversetzt und zur Vollbringung auf das ewige Leben bezüglicher und in dasselbe hinüberführender Thaten wieder befähigt wird. Beide Momente gehören, wie die spätere Darstellung näher erörtern wird, untrennbar bei einander und fallen in Eins zusammen. Die Erlösung und Versöhnung, wenn sie eine wahrhafte und vollkommene ist und sein soll, tilgt nicht bloß die Schuld im göttlichen Gedächtniß und vertreibt seinen Zorn, sondern sie erwirkt auch wieder die göttliche Liebe und Freundschaft; sie versetzt nicht etwa bloß in einen Zustand der Indifferenz, in den Stand der bloßen, reinen schuldlosen Natur (natura pura) sondern in den Stand der göttlichen Kindschaft und positiver Heiligkeit; die Entsündigung ist Heiligung und die Heiligung Entsündigung.

2. Fragen wir nun hier zunächst nach der realen Möglichkeit einer göttlichen Welterlösung, so ergibt sich dieselbe vom theologischen Standpunkt sofort aus ihrer von der Offenbarung verkündigten thatsächlichen Wirklichkeit. Die Erlösung des Geschlechtes ist eine durch Gott wirklich vollzogene und sie ist und war deßhalb sowohl in Beziehung auf die Zuständlichkeit des gefallenen Menschen als auch für Gott eine mögliche; die verdorbene Menschennatur war einer Erlösung wie bedürftig, so derselben auch fähig, und Gott konnte sie bewirken. Für das speculative Denken aber ergibt sich die innere reale Möglichkeit derselben einerseits aus der eigenthümlichen Natur der menschlichen Verschuldung, der menschlichen Sündenzuständlichkeit, und anderseits aus der Idee von Gott als der unendlichen Allmacht, Liebe und Weisheit. Der Mensch ist wie in jeder Hinsicht, so auch in seiner sittlichen Entwickelung an das Gesetz der Allmähligkeit gebunden und seine sittliche Selbstentscheidung ist daher überall nicht nothwendig, wie die der reinen Geister, eine unwandelbare Entscheidung für die Ewigkeit, sondern eine wandelbare Entscheidung für die Zeit, welche unter göttlichem Einflusse die Möglichkeit neuer Entschlüsse in sich zuläßt. Der Urmensch war zudem nicht, wie die reinen Geister, durch stolze Zusammenziehung in das eigene Selbst, nicht durch innere Verhärtung und Erstarrung, sondern einem äußeren Gewichte nachgebend gefallen, das Böse war bei ihm nicht ein Selbsterzeugtes im strengen Sinne, sondern zum Theil ein von Außen durch Verführung in ihn Hineingebrachtes, und eben dieses gilt auch noch mehr oder weniger von den Meisten der

späteren persönlichen Sünder. Der bloße Erbsünder aber ist ohne sein Zuthun in seine Sündenzuständlichkeit hineingerathen und zwar besteht die auf ihm lastende Sünde in dem in Adam verschuldeten Verluste der Gnade, der ohne sein Zuthun überkommen, eben deßhalb auch ohne sein Zuthun wie auch immer durch Gott reparirt werden kann. Auf menschlichem Gebiete trägt daher überhaupt die Sünde einen wesentlich anderen Charakter an sich als auf dem Gebiete des reinen Geistes; es vollzieht sich in Folge derselben allerdings eine Verletzung, aber doch keine gänzliche Ertödtung der freien sittlichen Kraft; der göttliche heiligmachende Geist ist von ihm gewichen, aber die Stätte ist noch da, die zu seiner Wiederaufnahme auf's Neue bereitet werden kann, und der gefallene Mensch ist und bleibt daher, so lange er im Fleische wandelt, in höherem oder geringerem Maße wieder erweckbar für das höhere göttliche Leben d. h. erlösungsfähig [1]. Diese Wiedererweckung kann nun allerdings nicht vom gefallenen Menschen selbst ausgehen; wohl aber kann sie ausgehen von Gott, und in dieser Beziehung ist die Möglichkeit der Erlösung unmittelbar gegeben mit seiner Allmacht, Weisheit und Liebe. Der allmächtige Gott als der Quell alles Lebens versteht es ja auf allen Gebieten, wie Neues zu schaffen, so das Erstorbene schöpferisch zu erneuern und mit neuem Leben zu erfüllen; die göttliche Liebe aber ist ihrer Natur nach geneigt, Leben und Seligkeit zu verbreiten und sie hat keinen Gefallen an dem Tode des Sünders; sie kann sich daher nach ihrem freien Wohlgefallen dem mit Schuld beladenen, aber noch erlösungsfähigen Menschen gegenüber als Gnade und Barmherzigkeit offenbaren und ihm die Wiedererlangung des Heils ermöglichen. Mit dieser Offenbarung der göttlichen Liebe und Gnade steht die göttliche Gerechtigkeit und Heiligkeit nicht im Widerspruch und diese Eigenschaften schließen dieselbe nicht absolut aus. Gott ist vielmehr nach der Offenbarungslehre, wie überhaupt in seiner Wirksamkeit nach Außen, so auch in der Offenbarung seiner Liebe und Gerechtigkeit der durchaus Freie, er offenbart sie oder er offenbart sie nicht, wann, wo und wie er will, ganz nach dem Wohlgefallen seines Willens; jene Eigenschaften verlangen an sich nur dieses, daß wenn

---

1) Vgl. Dogmatik V. S. 106.

Gott sie nach Außen offenbart, er sie auf eine ihrer Natur entsprechende Weise offenbart. Insofern Gott daher seine vernünftigen Kreaturen als freie Wesen geschaffen und ihr ewiges Geschick an ihre eigene freie Selbstentscheidung geknüpft hat, insofern muß die göttliche Gerechtigkeit allerdings dem hartnäckigen, verstockten Sünder gegenüber nothwendig nicht bloß Strafe drohend, sondern dieselbe auch vollziehend sich äußern; denn in der That nur die sichere Aussicht auf Strafe und zwar auf eine der Schuld entsprechende ewige Strafe ist ein hinreichender Damm, um den Strom der Leidenschaften zu hemmen und ihm gegenüber die sittliche Weltordnung zu schützen und zu wahren; allein dem noch nicht gänzlich verstockten Sünder gegenüber kann und darf die göttliche Gerechtigkeit doch nach ihrem freien Wohlgefallen von ihrer vollen Befriedigung abstehen und an ihrer Stelle die Gnade und das Erbarmen walten lassen. In dieser Beziehung verlangt die göttliche Heiligkeit nur dieses, daß die Begnadigung des persönlichen Sünders an seine eigene Mitwirkung so wie überhaupt an Bedingungen geknüpft werde, wodurch das Gesetz der Heiligkeit und sein unverletzlicher Charakter aufrecht erhalten wird.

§ 3.

Die Nothwendigkeit einer göttlichen Welterlösung.

Die Frage nach der Nothwendigkeit einer göttlichen Welterlösung, kann einen zweifachen Sinn haben, 1) ob auf Seiten der gefallenen Menschheit ein Erlösungsbedürfniß vorhanden sei und zwar ein Erlösungsbedürfniß, welches nur durch Gott seine Befriedigung finden kann, und 2) ob von Seiten Gottes und für denselben die Erlösung des gefallenen Menschen eine innere Nothwendigkeit habe und in einem wesenhaften Bedürfniße desselben oder gleichsam in einer Verpflichtung desselben gegründet sei. Faßt man die Frage im ersteren Sinne, so ist sie in jeder Beziehung zu bejahen. Der gefallene Mensch bedarf, um seine ursprüngliche Bestimmung erstreben und erreichen zu können, der Erlösung und nur Gott kann dieselbe

vermitlen und darbieten; sie kann weder von dem sündhaften Menschen selbst noch überhaupt von einem endlichen Wesen, sei es auch noch so hoch gestellt, sondern nur von dem unendlichen Gott ausgehen. Die Wahrheit dieser Thesis ergibt sich unmittelbar aus einer aufmerksamen Betrachtung der wesentlichen Bedingungen aller sittlichen Erlösung und Wiederherstellung.

1. Die erste wesentliche Bedingung der Erlösung ist die Tilgung der Schuld, der Erbschuld und der persönlichen Schuld, Aufhebung des von Gott trennenden Schuldverhältnisses, Versöhnung mit Gott. Der aktuelle persönliche Sünder hat in der Sünde durch sein feindliches Entgegentreten Gott beleidigt, sein absolutes Herrscherrecht verletzt und sich dadurch eine Schuld von Gott zugezogen und zwar eine Schuld, die eine ewige Trennung von Gott, eine in alle Ewigkeit sich fortsetzende Strafe zur gerechten Folge hat; er steht zu Gott und Gott steht zu ihm in dem Verhältniße der Feindschaft und es bedarf daher für ihn zuerst und vor Allem der Aufhebung dieses Verhältnisses, d. h. der Versöhnung mit Gott. Ohne diese Versöhnung gibt es für den Menschen keinen sittlichen Aufschwung, keine Rückkehr zu Gott. Das vollkommen religiössittliche Leben besteht ja eben in der innigen Lebensgemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen, in der gegenseitigen Liebe beider, und vor Gott hat nichts Werth, was nicht aus freier und reiner Liebe zu ihm geschieht. Ein solches Leben der Liebe ist dem gefallenen Menschen aber in sich zu erzeugen durchaus unmöglich, wenn und so lange Gott sich ihm in seinem Bewußtsein lediglich als der Zürnende verkündigt, wenn und so lange er nicht die volle Gewißheit besitzt, daß die Schuld getilgt und in dem göttlichen Gedächtniße ausgelöscht sei, daß Gott wieder geneigt sei, das frühere Leben der Liebe wieder anzuknüpfen. Diese Tilgung und Aufhebung der Schuld, diese erste Bedingung aller Erlösung vermag nun der gefallene Mensch in keiner Weise durch eigene Kraft zu bewirken, und sowie der Sünder selbst es nicht vermag, so ermangelt auch jedes andere endliche Wesen dieses Vermögens. Denn eine solche Tilgung der Schuld kann möglicher Weise, wie die spätere Darstellung noch näher erörtern wird, nur in der Weise sich verwirklichen, daß entweder Gott die ihm zugefügte Beleidigung schlechthin verzeiht, die Schuld aus reinem Erbarmen gnädig erläßt oder daß der Mensch selbst ein der Schuld ent-

sprechendes selbstständiges äquivalentes Verdienst, sei es ein eigenes oder ein fremdes, dessen Darbringung er aus anderweitigen Rechtstiteln Gott nicht schuldet, der göttlichen Gerechtigkeit als Preis der Genugthuung, als ein entsprechendes Lösegeld darbietet. In der ersten Form ist die Versöhnung selbstverständlich rein und ausschließlich die That Gottes, und die weitere Frage kann daher nur die sein, ob sie in der zweiten Form durch den Sünder selbst oder in stellvertretender Weise durch ein anderes Wesen sich vollziehen könne. Diese Frage ist gänzlich zu verneinen. Der Erwerb eines selbstständigen äquivalenten Genugthuungs-Verdienstes, eine satisfactio perfecta ist dem sündhaften Menschen und jedem endlichen Wesen absolut unmöglich und darum auch eine Selbstversöhnung des Menschen etwas durchaus Nichtiges. Denn einmal und zunächst 1) kann nach allem vernünftigen Denken die Genugthuungsleistung, die sühnende, die Schuld conpensirende That nur die Leistung eines guten Gottgefälligen Wesens, nur eine gute gottgefällige That sein, wodurch Gott eben so sehr geehrt und verherrlicht wird, als er durch die Sünde verunehrt und beleidigt wurde, deren innerer ethischer Werth der Größe der Schuld gleichkommt. Eine solche That vermag nun aber der der Sünde verfallene Mensch schlechterdings nicht zu vollziehen, insofern er ja in Folge des Falles des höheren Lebens gänzlich verlustig gegangen ist und durchaus das Vermögen verloren hat, insbesondere auf dem übernatürlichen Gebiete ein wahrhaft Gutes zu vollbringen; er selbst mißfällt Gott in seinem Gottentfremdeten Zustande und darum auch Alles, was er thun und wirken möge. Der endliche Mensch vermag außerdem 2) nur in und mit der Kraft Gottes, nur erleuchtet und gekräftigt durch Gott ein wahrhaft Gutes zu vollbringen, und jedes sittliche Verdienst, was der Mensch sich erwirbt, ist mithin nicht sein selbstständiges, selbsterworbenes, ihm ausschließlich gehörendes Eigenthum, was es doch sein möchte, um es Gott als Preis der Genugthuung darbieten zu können, sondern es ist zugleich auch das Werk und Eigenthum Gottes und eben darum keine Genugthuungsleistung, kein Genugthuungsmittel im strengen Sinne. Ein Schuldner kann ja in Wahrheit seinem Gläubiger nicht mit dem von ihm zum Geschenke erhaltenen Gelde seine Schuld bezahlen; eine solche Zahlung wäre keine Schuldzahlung im eigentlichen Sinn, sondern schlechthin eine bloße Schen-

fung. Aus eben diesem Grunde vermag denn auch selbst die nichtgefallene höhere Geisterwelt in keiner Weise versöhnend und genugthuend für die Menschheit einzutreten; denn auch ihre sittliche Verdienste sind, weil durch die Gnade bedingt, keine selbstständige Verdienste und sie ermangeln deßhalb des genugthuenden Charakters. Ferner 3) den gottgefälligen Thaten einer jeden Kreatur geht der genugthuende, sühnende Charakter auch deßhalb gänzlich ab, weil dieselben in Hinsicht ihres Werthes in gar keinem Verhältniße stehen zu der Größe der Verschuldung gegen den unendlichen Gott. Jede schwere Sünde schließt, weil eine Beleidigung und Beschimpfung des unendlichen Gottes, eben deßhalb eine unendliche Verschuldung in sich und sie verlangt deßhalb zu ihrer Sühne entweder eine unendliche ewig sich fortsetzende Züchtigung oder ein Genugthuungsverdienst von einem unendlichen Werthe; eine solche verdienstliche That nun aber, welche von einem unendlichen Werthe wäre, vermag die endliche Kreatur, mag sie auch mit der ganzen Fülle der göttlichen Gnadengüter ausgeschmückt sein, eben wegen ihrer Endlichkeit schlechterdings nicht zu vollziehen; sie kann nur unendlich verschulden, aber nicht unendlich verdienen. [1]

Die Wahrheit dieser Auffassung dringt sich dem Gefühle und dem unbefangenen Denken ganz unmittelbar und unwillkürlich auf. Nach dem Maßstabe der menschlichen Gerechtigkeit ist eine Beleidigung und Kränkung mehr oder weniger strafbar, je nachdem die beleidigte Person an Würde höher oder niedriger gestellt ist. Mit welchem Entsetzen wird z. B. der Sohn betrachtet, der sich an seinen Eltern vergreift? Dieselbe Beleidigung, dem Landesfürsten und einem geringen Unterthanen zugefügt, trägt nach allgemeiner Anerkennung hier und dort einen ganz ungleichen Charakter an sich. Die Größe

1) Thom. S. S. I. q. 1. art. 2. Peccatum contra deum commissum quandam infinitatem habet ex infinitate divinae maiestatis: tanto enim offensa est gravior, quanto maior est ille, in quem delinquitur. Unde oportuit ad condignam satisfactionem ut actus satisfacientis haberet efficaciam infinitam, utpote Dei et hominis existens. Alio modo potest dici satisfactio hominis esse sufficiens inperfecte, scilicet secundum acceptationem ejus, qui est ea contentus, quamvis non sit condigna: et hoc modo satisfactio puri hominis est sufficiens. Et quia omne inperfectum praesupponit aliquid perfectum, a quo sustentetur, inde est, quod omnis puri homminis satisfactio efficaciam habet a satisfactione Christi.

und Schwere eines Verbrechens richtet sich so vorzugsweise nach der Würde der Person, gegen welche dasselbe begangen wird, und die gegen Gott mit vollem Bewußtsein begangene schwere Sünde, die Todtsünde ist daher in der That von einer unendlichen Größe, von einem unendlichen Gewichte, weil in ihr eine Empörung des Nichts gegen ein unendliches Wesen enthalten ist, weil sie ein Eingriff in das Herrscherrecht des unendlichen Gottes, ein Attentat ist, Gott seine gebührende Ehre zu rauben und von seinem Throne herabzustürzen. Ein Motiv von unendlichem Gewichte drängt hier den Willen nach der entgegengesetzten Richtung und erschwert die Entscheidung, und dennoch setzt sich der Wille über dasselbe hinweg. In einer solchen Opposition gegen den unendlichen Gott liegt etwas unendlich Schweres, sie verdient de condigno im strengen Sinne ewige Verstoßung, Trennung von Gott, ewige Züchtigung. Mit dem sittlichen Verdienste, mit der guten gottgefälligen That verhält es sich nun aber in ganz entgegengesetzter Weise. Eine Ehrenbezeugung ist nach allgemeiner Anerkennung von einem größeren oder geringeren Gewicht und Werthe, je nachdem die Person, welche sie darbringt, an Würde höher oder niedriger gestellt ist. Die Demüthigung z. B., welche der Unterthan seinem Landesfürsten gegenüber sich auflegt, ist unstreitig von einer ungleich geringern Bedeutung als die Demüthigung des Landesfürsten selbst gegenüber dem Unterthan; steigt der Fürst von seinem Throne und besucht die Hütten des Elendes, wie ganz anders wird diese That der Demuth angesehen als dieselbe That, vollbracht von einem geringen Unterthan. Ganz in ähnlicher Weise verhält es sich mit den guten gottgefälligen Thaten der endlichen Kreatur. Das Gut, was sie in ihren Thaten Gott darbringt, ihr Lob, Preis, Anbetung, Liebe u. s. w. ist immer nur etwas Endliches, Geringfügiges, gleichsam ein von selbst sich Verstehendes, ein durch Motive von einem unendlichen Gewichte Erheischtes und darum nur von einem geringfügigen endlichen Werthe, der unendlichen Verschuldung nicht gleichkommend, und deßhalb in keiner Weise vermögend, dieselbe zu sühnen.[1])

1) Gegen diese Auffassung der Sünde als einer unendlichen Verschuldung wie sie insbesondere beim h. Thomas und seiner Schule sich findet, lassen sich allerdings mancherlei Einwendungen erheben und die Schule des Duns

Die endliche Kreatur vermag daher, wie aus allen diesen und anderen Gründen hervorgeht, keine wahrhaft sühnende und genugthuende Thätigkeit zu entwickeln; vielmehr wenn die Versöhnung

---

Skotus hat es an solchen nicht fehlen lassen. Man kann z. B. einwenden 1) Nach der Thomistischen Auffassung der Sünde als einer unendlichen Verschuldung gebe es im Grunde gar keine läßlichen Sünden, da ja auch sie gegen den unendlichen Gott begangen würden. Das Unendliche lasse keine Gradunterschiede in sich zu und alle Sünden seien daher in dieser Auffassung einander durchaus gleich als Beleidigungen des Einen Unendlichen; sowie es daher keine läßliche Sünden gebe, so gebe es hiernach auch keinen Unterschied unter den Todsünden und alle Todsünden zusammen genommen seien nicht schwerer, als jede einzelne derselben. Die Größe und Schwere der Sünde, ihre Bosheit sei hier unverkennbar als eine bloß äußere, nicht aber, wie es doch nothwendig geschehen müsse, als eine innere gedacht. Der Mensch sei nun aber seiner Entität, seiner Natur nach ein bloßes endliches und nicht ein unendliches Wesen, er besitze keine unendliche Erkenntniß und Willenskraft; eben deßhalb könne aber auch keine unendliche Bosheit in ihm gedacht und angenommen werden, und die Thomistische Auffassung der Sünde als einer unendlichen Verschuldung sei mithin eine durchaus unhaltbare und verwerfliche, weil sie durchaus unwahre und widersinnige Consequenzen in sich schließe. Man kann ferner 2) einwenden: Wenn die Sünde wegen ihrer Beziehung zum unendlichen Gott an der Unendlichkeit participire, so müsse dasselbe auch bei der guten Gottgefälligen That, wegen derselben Beziehung stattfinden und man müsse einräumen, daß das endliche Wesen, wenn es unendlich verschulden könne, auch unendlich verdienen könne und daß folglich seine guten Thaten an sich wohl qualificirt seien, eine Todsünde zu compensiren und zu sühnen.

Diese Einwendungen der Skotistischen Schule sind allerdings gewichtvoll; allein sollten sie auch für uns nicht lösbar sein, so muß man sie doch von vornherein für unhaltbar erklären, und zwar deßhalb, weil die Thomistische Auffassung durchaus als die durch die anderweitigen biblisch-kirchlichen Ideen erheischte, als die wahrhaft kirchliche sich darstellt. Nach dem biblisch-kirchlichen Dogma ist die verdiente Strafe der Todsünde eine in alle Ewigkeit sich fortsetzende Strafe, ewige Trennung von Gott und sie ist in so fern eine unendliche Strafe; sie trägt den Charakter der Ewigkeit und darum der Unendlichkeit an sich, obschon sie wegen der Endlichkeit des Subjects in jedem einzelnen Zeitmomente, ihrer Entität nach etwas Endliches und in dieser Hinsicht je nach der Schwere der Todsünde eine intensiv größere oder geringere ist. Wenn nun aber die Strafe der Todsünde wie auch immer an der Unendlichkeit participirt, so muß nach allen Begriffen von Gerechtigkeit auch die Todsünde ungeachtet der Endlichkeit ihres Subjectes wie auch immer von dem Charakter der Unendlichkeit afficirt sein, und man muß zugleich einräumen, daß wie die Unendlichkeit der Höllenstrafe doch Gradunterschiede zuläßt, so auch der Gradunter-

nicht in Folge einfacher Verzeihung, sondern auf dem Wege der Genugthuung sich vollziehen soll, so ist nur ein Gottmensch, wie die nachfolgende Darstellung näher erörtern wird, dazu befähigt; nur

---

schied in den Todsünden durch den Charakter der Unendlichkeit, wovon sie gleichmäßig afficirt sind, nicht aufgehoben werde. Der sündhafte Geist ist daher allerdings ein endlicher Geist, sein Erkennen und Wollen ist endliches; von dieser Seite aus aufgefaßt, ist die Todsünde und die in ihr sich ausprägende Bosheit wirklich von einer bloß endlichen Schwere und Größe, und eben dieses endliche Moment in der Todsünde bestimmt je nach seiner Verschiedenheit den Gradunterschied derselben; aber der endliche sündhafte Geist erkennt doch immerhin den unendlichen Gott und setzt sich ihm mit seiner ganzen Energie entgegen; von dieser Seite aus haben die Todsünden gleichmäßig den Charakter der Unendlichkeit an sich, ohne daß aber der Gradunterschied, von welchem sie wegen ihrer Endlichkeit afficirt sind, dadurch aufgehoben wird; was in einer Beziehung einander gleich ist, kann in anderer Beziehung ungleich sein. Wie nun übrigens diese Unendlichkeit näher zu fassen und mit ihrer Endlichkeit zu vereinigen sei, das schärfer zu bestimmen, überschreitet allerdings wohl das menschliche Vermögen.

Wenn es nun in der bezeichneten Einwendung weiter heißt: nach der Thomistischen Auffassung der Sünde gebe es keine läßliche Sünden, da ja auch sie Beleidigungen des unendlichen Gottes seien, so löset sich diese Schwierigkeit mit Leichtigkeit. In der läßlichen Sünde wird Gott nicht direct angegriffen und die Verbindung mit ihm, die unio cum deo wird dadurch nicht aufgelöset, die heiligmachende Gnade geht nicht verloren, sondern sie bringt in das Verhältniß des Menschen zu Gott nur eine gewisse Unordnung, eine gewisse deordinatio, wie der h. Thomas P. II. q. 72. art. 5, sagt; sie trübt nur die unio cum deo, macht sie zu einer weniger innigen und vertrauten; Gott wird allerdings in der läßlichen Sünde beleidigt, aber doch nur auf eine leichte Weise, nicht wie in der Todsünde, in der Weise, daß Gott als letztes Ziel des Menschen verlassen und verachtet würde, daß ein endliches Gut, ein endlicher Genuß der bleibenden Verbindung mit ihm vorgezogen würde (D. IV. S. 30 ff.). Zwischen der läßlichen Sünde und der Todsünde besteht daher ein ganz specifischer Unterschied und was von der einen gilt, gilt nicht von der anderen; die läßliche Sünde ist in Vergleich mit der Todsünde etwas Geringfügiges und Leichtes, und es ist daher auch communis sententia, daß der im Zustande der Gnade sich befindende Mensch befähigt sei, dieselbe durch seine gottgefälligen Thaten de condigno zu sühnen. Eben so unbegründet ist endlich auch die zuletzt angeführte Einwendung, worin es heißt: wenn die Todsünde als Beleidigung des unendlichen Gottes den Charakter der Unendlichkeit an sich trage, so müsse auch der guten That der endlichen Kreatur, da ja auch sie den unendlichen Gott, seine Ehre und Verherrlichung zu ihrem Ziele habe und ihr Lohn das ewige Leben, der Besitz des unendlichen Gottes sei, der Charakter der Unendlichkeit, ein unendlicher, die Verschuldung aufwiegender Werth vindicirt werden.

ein Gottmensch, dessen gottgefällige menschliche Thaten durch die Würde der Person ins Unendliche erhoben sind, kann ein unendliches, wahrhaft genugthuendes Verdienst sich erwirken und dasselbe dem ihm verbundenen Geschlechte zuwenden. Ein von Gott geschaffener und mit der Fülle der Gnade ausgeschmückter Mensch, dem Gott die Bestimmung gäbe, als ein Antiadam das Geschlecht zu repräsentiren, könnte jeden Falles nur eine unvollkommene Genugthuung leisten, nur eine satisfactio imperfecta, de congruo, nicht aber de condigno in sensu stricto; alles beruhte hier vielmehr auf einer gnädigen acceptatio, auf gnädiger Verheißung und Bestimmung.

2. Sowie nun die endliche Kreatur die erste Bedingung aller Erlösung nicht zu erfüllen vermag, so ist sie auch nicht weniger unvermögend, die zweite wesentliche Bedingung derselben zu erfüllen; sie vermag den Menschen weder in die heilige und seelige Gottesgemeinschaft, aus der er durch die Süude getreten, wieder einzuführen, noch die übrigen Sündenfolgen wieder aufzuheben. Die Heiligungsgnade, die Gnade der Kindschaft, wodurch der Mensch innigst mit Gott vermählt, in das Reich der Wahrheit allseitig eingeführt und für ein Leben nach der Wahrheit befähigt war, ist zwar in ihren Wirkungen, insofern sie etwas an und im Menschen ist, ein Endliches, aber in ihrem Principe ist sie ein wahrhaft Unendliches, und nur Gott selbst kann dieselben spenden und darbieten. Die Kreatur kann diese Gnade weder vom Himmel herabziehen, noch durch ihr gottgefälliges Thun und Wirken Gott moralisch bestimmen und nöthigen, dieselbe zu spenden, und zwar vermag sie dieses Letztere nicht, weil

Nach dem kirchlichen Dogma verdient die gute, aus reiner Liebe zu Gott vollzogene That des Menschen nicht de condigno, in sensu stricto, dem strengen Recht nach das ewige Leben, die ewige Vereinigung mit Gott in seiner Anschauung und Liebe, sondern es beruht nur auf der göttlichen Gnädigkeit, daß ihr ein solcher Lohn zu Theil wird; Gott legt in seiner Gnädigkeit den guten Thaten des Menschen einen größeren Werth, eine größere Verdienstlichkeit bei, als ihnen in Wirklichkeit zukommt; an sich sind sie nur von einem geringen, bloß endlichen Werth, und das kirchliche Dogma pflichtet daher der Thomistischen Auffassung bei, wonach der Werth einer verdienstlichen That sich richtet nach der Dignität der Person, welche sie vollzieht und wonach mithin die guten Thaten der Kreatur eben wegen ihrer Endlichkeit von einem bloß endlichen Werth sind, und deßhalb des sühnenden Charakters im strengen Sinne ermangelen.

ihre Thaten wie überhaupt, so insbesondere in Beziehung auf das ewige himmlische Leben des verdienstlichen Charakters im strengen Sinne gänzlich ermangeln.

Die Erlösung des gefallenen Menschen kann demnach nach ihren beiden wesentlichen Momenten in objektiver Hinsicht schlechthin nur als die ausschließliche That Gottes, als das Werk göttlicher Machtvollkommenheit begriffen werden; nur wenn Gott sich zu dem gefallenen Menschen herabläßt, kann der gefallene Mensch Rückkehr finden zu einem Leben in Gott. Der Mensch selbst kann durch die Verkehrung seines Willens die heilige Gemeinschaft, worin er durch die Gnade mit Gott steht, wohl abbrechen und auflösen, aber die Wiederanknüpfung dieser Lebensgemeinschaft ist wegen des unendlichen Abstandes beider nicht ihm, auch nicht der reinen sündenlosen Kreatur, sondern nur Gott möglich; nur Gott kann verzeihen und nur ein Gottmensch kann die Schuld sühnen und durch die schöpferische Erneuerung des Menschenwesens, dasselbe wieder in Gemeinschaft mit Gott versetzen. Die I n k a r n a t i o n hatte daher unter der Voraussetzung, daß Gott nach seinem freien Wohlgefallen die Erlösung des Geschlechtes an eine der Schuld entsprechende Genugthuungsleistung knüpfte, eine schlechthinnige Nothwendigkeit. Alles dieses begreift die Vernunft und dasselbe lehrt die heilige Schrift und die Ueberlieferung.

Die h. Schriften verkündigen und preisen überall Gott den Vater und seinen Sohn Jesum Christum als den einzigen Quell des Heils und Lebens [1]) und eben so lehren die Väter überall ausdrücklich, der sündhafte Mensch könne sich nicht selbst erlösen [2]), aber

---

1) Act. 4, 12. Et non est in alio aliquo salus, nec enim aliud nomen est sub coelo, in quo oporteat nos salvos fieri. cf Jes. 43, 25. Ps. 102, 3. Heb. 9. 10. Coll. 1, 19. Ephs. 2, 13. 3, 9.

2) Jren. adv. haer. III, 20. p. 3. Jpse dominus erat, qui salvabat eos, quia per semetipsos non habebant salvari. Pet. Chrys. Serm. III. Si sibi ipsa per se natura subvenire potuisset, nunquam eam ad reparandam in se auctor ipse suscepisset. Aug. Tract. in Ps. 129: Ideo praecessit ille sine peccato, ut deleat peccata sequentium. Quia Jsrael vendere se potuit, et fieri venundatus sub peccato, redimere se a peccatis non potest. Ille potuit redimere, qui se

auch keiner der himmlischen Geister vermöge es, sondern nur Gott allein[1]; die That der Welterlösung erheische eine unendliche, wahrhaft schöpferische Kraft und nur der göttliche Logos, der den Menschen ursprünglich nach dem Bilde Gottes geschaffen, könne ihn daher auch in seiner Urbildlichkeit wieder herstellen[2]. Die Väter berufen sich deßhalb auch zum Beweise der Gottheit Christi geradezu auf die von ihm vollbrachte Erlösung und mit Recht bemerken sie, es heiße den Menschen vergöttern, wenn man ihm die Möglichkeit der Erlösung zuschreibe[3]. Die Kirche selbst hat sich auch in dieser Beziehung wiederholt und zuletzt auf der Synode von Trient (S. V. C. 3.) bestimmt ausgesprochen: „die Sünde Adams könne weder durch die Kräfte der Natur noch durch irgend ein anderes Mittel aufgehoben werden als allein durch das Verdienst des Einen Mittlers, Jesus Christus."

---

non potuit vendere. Serm. 174. Non liberaretur humanum genus, nisi Sermo Dei dignaretur esse humanus. Cf. Athan. de incarnat. n. 7. 10. 13. 20. Thom P. III. q. 1. art. 2. Bonav. Sent. III. dist. 20. art. 1. q. 4.

1) Chrys. in Col. hom. II. n. 1. *εἰ γαρ δι᾽ ἀγγελων ἐδει σωζεσθαι, οὐκ ἀν τον υἱον ἐπεμψεν, οὐκ ἀν ἐξεδωκεν.* Procl. Laud. S. Virg. or. I. *ἀνθρωπος μεν οὐν σωσαι οὐκ ἠδυνατο, ὑπεκειται γηρ τω χρεει της ἁμαρτιας. ἀγγελος ἐξαγορασθαι την ἀνθρωποτητα οὐκ ἐσχυεν. ἠπορει γαρ τοιουτȣ λυτρου. λοιπον οὐν ὁ αναμαρτητος θεος ὑπερ των ἡμαρτηκοτων ἀποθανειν ὠφειλεν. αὐτη γαρ ἐλειπετο του κακου λυσις.* cf. Fulgent. ad Trasim. II. 2.

2) Athan. Jncar. 13.

3) Athan. orat. II. contr. Arian. n. 16. *δι᾽ ἀνθρωπου δε ψιλου τουτο ποιησαι ἀπρεπες ἠν, ἱνα μη ἀνθρωπον κυριον ἐχοντες ἀνθρωπολατραι γενωμεθα.* Cf. orat. III. Pag. 387. Ed. Col.

§. 4.

Fortsetzung. Freiheit der göttlichen Welterlösung. Grund und Endzweck derselben.

Die göttliche Welterlsöung ist und war von Seite Gottes zunächst nicht in einer inneren physischen Nothwendigkeit, in einem inneren wesenhaften Bedürfnisse gegründet und sie ist daraus nicht hervorgegangen, wie dieses wohl vielfach z. B. von Hegel behauptet worden ist. Die Annahme eines solchen inneren wesenhaften Erlösungsbedürfnisses in Gott steht mit der wahren Idee von Gott als dem absolut vollkommenen, bedürfnißlosen Wesen im direktesten Widerspruche und sie kann im Grunde nur von einem Pantheisten gewagt werden, der Gott und Welt gänzlich identificirt und demnach alle Erscheinungen in der Welt und Menschheit, den Sündenfall, wie die Erlösung als nothwendige und wesentliche Momente auffaßt, wodurch Gott sich selber immer mehr in die Vollendung einführt. Denn wenn die Erlösung wirklich aus einem inneren wesenhaften Bedürfnisse Gottes hervorging, so bedurfte Gott ja zu seiner Vollendung und Seeligkeit einer zu erlösenden Menschheit und diese ist daher so nothwendig, wie Gott und sein Bedürfniß; was könnte sie daher anders sein, als seine Erscheinung, als ein wesentliches Moment in seiner Selbstentwickelung und Selbstvollendung? Kurz die göttliche Welterlösung wird hier nothwendig zu einer göttlichen Selbsterlösung, zu einer Erlösung von unbefriedigten Bedürfnissen u. s. w. Solche pantheistische Vorstellungen verwirft nun aber die Vernunft aus allen ihren praktischen und theorethischen Interessen. Gott ist der ewig Vollendete, er hat den Quell des Lebens und der Seligkeit unmittelbar und einzig in sich selbst, und es ist daher eine in sich widersinnige Annahme, daß Gott selbst durch den Fall seiner Kreaturen in seinem inneren Leben wie auch immer berührt und afficirt worden sei, so daß er sie hätte, um sich selbst zu genügen, nothwendig erlösen müssen. Nicht weniger

widersinnig ist aber auch die Annahme, daß die gefallene Kreatur oder eine andere Kreatur in dieser Beziehung irgendwie einen nöthigenden Einfluß, gleichsam einen Zwang auf Gott ausgeübt habe und habe ausüben können; denn vermöchte die endliche Kreatur nöthigend auf den unendlichen Gott einzuwirken, so wäre sie damit verabsolutirt und Gott wäre verendlicht.

Die göttliche Welterlösung ist daher nothwendig eben so, wie die ursprüngliche Schöpfung als ein Akt der absoluten Freiheit in Gott zu begreifen, und wenn daher noch von einer Nothwendigkeit der Welterlösung von Seite Gottes die Rede sein soll, so kann damit zum höchsten nur eine sogenannte nachfolgende Nothwendigkeit oder eine moralische Nothwendigkeit derselben, die Gott sich selber aufgelegt hat und mit ihrer Freiheit vereinbar ist, gemeint sein, und es fragt sich daher, ob und in wiefern die Erlösung der Menschheit angesehen werden könne und dürfe als moralisch nothwendig für Gott, als verlangt und erheischt durch eine der moralischen Eigenschaften Gottes, durch seine Weisheit und Heiligkeit u. s. w.

Diese Frage wird von den Theologen auf verschiedene Weise gelöset, und dasselbe geschieht zum Theile auch von Seiten der Väter und Scholastiker. Nach der Ansicht der meisten Väter und Scholastiker jedoch hat die göttliche Welterlösung in letzter und höchster Instanz ihren Grund einzig in der unendlichen Liebe und Barmherzigkeit Gottes, welche nicht den Tod des Sünders will, sondern daß er sich bekehre und lebe, und auch die h. Schrift preiset ebenfalls diese Liebe Gottes als den Grund der Welterlösung fast auf jedem ihrer Blätter und sie weiß gar nichts von einer in dieser Hinsicht für Gott bestehenden Verbindlichkeit. Nach den zahlreichsten Schriftstellen[1]) ist und war die göttliche Welterlösung ein Akt der göttlichen Liebe und Gnade, zugleich aber auch, wie die spätere Darstellung näher erörtern wird, ein Akt der göttlichen Weisheit, Heiligkeit und Gerechtigkeit; der göttlichen Liebe und Gnade gehört der Rathschluß der Erlösung an und seine wirkliche Ausführung, der göttlichen Weisheit, Heiligkeit und Gerechtigkeit aber die eigenthümliche Form ihrer Vollbringung, nämlich die Form der stellvertretenden Genugthuung, und die Erlösung ist somit nach der

1) Joh. 3, 16. 15, 13. Ephes. 2, 4. 3, 9. Tit. 2, 11. 3. 5. Rom. 3, 24.

Offenbarungslehre ein Akt der Liebe in der Gerechtigkeit und ein Akt der Gerechtigkeit in der Liebe; beide Eigenschaften haben sich in der Erlösung gleichmäßig in ihrer ganzen Fülle und Bedeutung ausgesprochen und verherrlicht.

Insofern nun die Liebe ihrem Begriffe und innersten Wesen nach das Freieste ist in ihren Bethätigungen und gar nicht mehr diesen Namen verdiente, wenn sie irgendwie einem Zwange unterläge, insofern ist auch die göttliche Welterlösung in ihrem Ursprunge als die freieste That Gottes zu begreifen, so wie denn überhaupt alle Thaten Gottes nach Außen freie Thaten sind, die er setzen oder nicht setzen, so oder anders setzen konnte. Sowie daher die Welterlösung nicht in einer Nothwendigkeit innerhalb des göttlichen Wesens begründet ist und war, so hat sie auch nicht in einer eigentlichen moralischen Nothwendigkeit, in einer göttlichen Verpflichtung ihren Grund und ist daraus nicht hervorgegangen. Die gefallene Kreatur verdient vielmehr an sich, wie der h. Augustin sagt, eine ewige Strafe von Seiten des heiligen und gerechten Gottes und sie ist daher zum innigsten Danke gegen den verpflichtet, der nach dem Wohlgefallen seines Willens statt der Gerechtigkeit sein Erbarmen walten ließ.[1])

Im Gegensatze zu dieser Auffassung behaupten andere Theologen und selbst wie es scheint, auch einige Väter und Scholastiker, die moralische Nothwendigkeit der göttlichen Welterlösung und zwar argumentiren sie in folgender Weise: der Mensch sei als vernünftiges Wesen von Gott, der absoluten Weisheit, Liebe und Seligkeit zu einer ewigen, in der Anschauung und Liebe Gottes bestehenden Glückseligkeit bestimmt und Gott müsse demnach die Menschheit, damit er sie nicht umsonst geschaffen habe, derselben auch theilhaftig machen und folglich die gefallene erlösen. Gott habe allerdings in seiner Freiheit die Menschheit in ihrem Nichts belassen können, aber nachdem er sie einmal in freier Weise geschaffen und zwar zur seligen Vereinigung mit sich selber geschaffen habe, so habe er auch vermöge seiner Liebe den ewig vorhergesehenen Fall der Menschheit und ihre Erlösung sofort mit in seinen Schöpfungsrathschluß aufnehmen müssen, und die Welterlösung habe mithin für Gott eine moralische Nothwendigkeit im

---

1) Aug. de nat. et grat. c. 5.

eigentlichen Sinne, sie werde erheischt von der göttlichen Weisheit, Liebe und Heiligkeit.

Die absolute Nichtigkeit dieser Argumentation wenigstens in der vorliegenden Fassung erhellt zum Theile schon aus der inneren Verwerflichkeit der Consequenzen, welche daraus gezogen werden können. Wenn nämlich der angegebene Grund wirkliche Bedeutung hätte, so würde sich daraus als nothwendiger Schluß ergeben, daß Gott auch den verstocktesten Sünder erlösen und seine Bekehrung selbst mit Gewalt erzwingen müsse, daß kein einziger Mensch verloren gehen könne und daß Teufel und Hölle leere Namen seien, die Idee einer ewigen Verwerfung wäre durchaus nichtig, und die alte Lehre von der Apokatastasis d. h. von der endlichen Wiederherstellung und Wiedervereinigung aller Kreaturen mit Gott, hätte nothwendige Realität und innere Wahrheit. Gegen diese und andere Consequenzen sträubt sich nun aber die Vernunft aus allen ihren ethischen Interessen, sie verletzt die Strenge des Sittengesetzes und zerstört alles moralische Streben.

Selbstverständlich beruht diese ganze Argumentation auf einer Verwechselung der Begriffe, auf einer Verwechselung der ursprünglichen Bestimmung der Kreatur zur seligen Anschauung Gottes mit der Nothwendigkeit ihrer Erreichung, mit einer absoluten und nothwendigen Prädestination derselben zu dieser Seligkeit. Die vernünftige Kreatur ist allerdings von der göttlichen Liebe zu einer übernatürlichen Seligkeit bestimmt, aber diese Bestimmung ist wesentlich keine allgemeine *in dem Sinne*, daß jede Kreatur sie nothwendig erreichen müßte, sondern *eine* bedingte, bedingt durch die freie Selbstentscheidung derselben und darum keine absolute Prädestination. Was insbesondere die göttliche Heiligkeit betrifft, so ist sie in Verbindung mit der göttlichen Gerechtigkeit weit davon entfernt, die Erlösung des gefallenen Menschen zu verlangen, sie verlangt vielmehr an sich die ewige Bestrafung desjenigen, der sich von der göttlichen Liebe getrennt und sich *ihrer* Segnungen unwürdig gemacht hat und als Bedingung der Erlösung fordert sie oder sie kann und darf doch wenigstens fordern die Tilgung der Schuld durch eine entsprechende Genugthuung, die aber der sündhafte Mensch selbst nicht leisten kann.

Wenn man nun hier, um einen moralisch nöthigenden Grund der Erlösung für Gott aufzuweisen, an die Lehre von der Erbsünde,

der Alle ohne ihre persönliche Schuld verfallen, erinnert, und den Gedanken entwickelt: es sei doch mit der Idee der göttlichen Heiligkeit und Liebe nicht vereinbar, daß Gott wegen der Sünde eines Einzigen das ganze Geschlecht seiner Bestimmung sollte verlustig gehen lassen und eben so sei es mit der Idee der göttlichen Weisheit unvereinbar, daß sie ein ganzes Geschlecht von Wesen erschaffen habe, wovon keines seine Bestimmung zu erreichen im Stande sei, so sind diese Gründe allerdings scheinbar wenigstens von einem größeren Gewicht; allein auf volle Wahrheit haben auch sie keinen Anspruch. Die Wege und Rathschlüße der göttlichen Weisheit sind uns ja gänzlich unbekannt und unerforschlich, und man muß daher die Möglichkeit einräumen, daß die göttliche Weisheit zur Erreichung verborgener Zwecke die Erschaffung eines durch seine Schuld seiner himmlischen Bestimmung verlustig gehenden Geschlechts, seine Erhaltung und Fortpflanzung habe wollen können und unter Umständen vielleicht wirklich gewollt habe. Ein solcher Willensbeschluß würde auch insbesondere mit der göttlichen Heiligkeit und Liebe in keinem erweislichen Widerspruche stehen, ein Widerspruch vielmehr nur in den beiden Fällen vorhanden sein, wenn 1) nachgewiesen werden könnte, daß Gott vermöge seiner Heiligkeit und Liebe eine jede vernünftige Kreatur zu einer übernatürlichen Beseligung bestimmen und ihr die Möglichkeit gewähren müße, dieselbe zu erreichen, und wenn 2) nachgewiesen werden könnte, daß die einzelnen Individuen des Geschlechts bloß wegen der auf ihnen lastenden Erbschuld einer ewigen positiven Unseligkeit anheimfallen. Weder das Eine noch das Andere kann aber erwiesen werden und die ganze Argumentation ist darum eine nichtige. Auf übernatürliche Beseligung hat die endliche Kreatur an und für sich keinen in ihrer Natur gegründeten Rechtsanspruch; eine rein natürliche Seligkeit erscheint vielmehr als die ihrer endlichen Natur eigentlich angemessene Bestimmung; für die Erstrebung und Erreichung einer solchen rein natürlichen Bestimmung ist aber der bloße Erbsünder unter der providentiellen Leitung Gottes noch immer qualificirt und befähigt, er fällt nicht einer positiven Qual und Unseligkeit anheim. (V. D. IV. 364. ff.).

Die göttliche Welterlösung hatte demnach für Gott weder eine innere noch eine moralische Nothwendigkeit im strengen Sinne und sie kann und darf einzig nur als unverdiente Gnadengabe, als die

freiste That der göttlichen Liebe und Barmherzigkeit begriffen werden. Gott hat ursprünglich die vernünftige Kreatur nach seinem freien Wohlgefallen zu seiner Ehre und Verherrlichung, so wie zur Offenbarung seiner Liebe und Seligkeit in's Dasein gerufen, und diesen göttlichen Endzweck erreicht und erfüllt sie in ersterer Hinsicht mit Nothwendigkeit, mag sie nun den göttlichen Endzweck zu dem ihrigen machen oder nicht; auch die gefallene Kreatur ist und bleibt in ihrer Anlage, in ihrer ursprünglichen Bestimmung zur Seligkeit ein fortwährender Beweis der göttlichen Liebe. Zu ihrer subjektiven Beseligung gelangt sie zwar durch ihre Schuld allerdings nicht; aber daß Gott die sämmtlichen Kreaturen mit Nothwendigkeit, gleichsam aus Pflicht zu ihrer ewigen Beseligung hinführen müsse, das erscheint nach Vernunft und Offenbarung als eine durchaus verwerfliche Annahme. Einen Theil der vernünftigen Kreaturen wird die göttliche Liebe allerdings, sei es auf dem Wege des freien sittlichen Verdienstes oder sei es auf dem Wege reiner Gnade mit unfehlbarer Sicherheit ihrem himmlischen Ziele entgegenführen; denn wie die eigene Verherrlichung, so ist doch auch immerhin die Beseligung der Kreatur im Allgemeinen der absolute Endzweck des göttlichen Schaffens, und ein Theil der höheren Geisterwelt ist denn auch nach der Offenbarungslehre faktisch auf dem Wege des freien Verdienstes zu seinem Ziele gelangt. Mehr aber als dieses Allgemeine kann und darf aus jenem Endzwecke des göttlichen Schaffens nicht gefolgert werden.

Wenn nun übrigens auch die Nothwendigkeit der göttlichen Welterlösung nicht behauptet werden kann und darf, so ist doch von der andern Seite die innere Congruenz und Angemessenheit derselben durchaus anzuerkennen, und man muß einräumen, daß Gott durch die triftigsten Gründe gleichsam herausgefordert worden sei, dem gefallenen Geschlechte gegenüber statt der Gerechtigkeit seine Liebe und Barmherzigkeit zu bethätigen und zu verherrlichen. Diese Congruenzgründe liegen einerseits in der schon nachgewiesenen Erlösungsempfänglichkeit der gefallenen Menschheit und andererseits darin, daß ohne die Erlösung der Menschheit als eines wesentlichen Gliedes in der göttlichen Schöpfung die Harmonie und Vollkommenheit des Universums, wenn auch nicht gänzlich zerstört, aber doch immerhin geschmälert und vermindert worden wäre. Gott ist zwar nicht gehalten, das Bessere und Beste zu thun, und diese Gründe thun daher allerdings

keine Nothwendigkeit der Erlösung dar, wohl aber ihre Angemessenheit, und in eben diesem Sinne sind auch die Väter zu verstehen, wenn Einige derselben z. B. insbesondere der h. Athanasius (de incarnat.) von einer Nothwendigkeit der Erlösung zu sprechen scheinen.

2. Wenn nun die göttliche Welterlösung als die freieste That der göttlichen Liebe festzuhalten ist, so läßt sich weiterhin fragen, ob Gott auch in Beziehung auf die Weise der Erlösung durchaus frei gewesen sei. In Betreff dieser Frage ist zunächst soviel gewiß, daß die göttliche Gerechtigkeit die Form der Erlösung, nämlich die Form der stellvertretenden Genugthuung faktisch bestimmt und festgesetzt und daß die göttliche Liebe und Weisheit dieselbe faktisch gewählt hat, um in ihr die Erlösung zu vollbringen. Ob nun aber Gott, wenn er nach seiner freien Gnädigkeit die Menschheit erlösen wollte, die Erlösung derselben nothwendig in der bezeichneten Form als der an sich nothwendigen oder als der zweckmäßigsten habe vollziehen müssen, oder ob er sie nach seinem freien Wohlgefallen auch in anderer Weise habe vollziehen können, ob er z. B. nicht auch, ohne seiner Gerechtigkeit zu nahe zu treten, der gefallenen Menschheit schlechthin Begnadigung und Verzeihung habe angedeihen lassen können, diese Frage wird von den kirchlichen Theologen auf verschiedene Weise beantwortet. Nach einigen Scholastikern z. B. dem h. Anselmus[1]) konnte Gott vermöge seiner Gerechtigkeit und Heiligkeit nicht schlechthin begnadigen, sondern nur in der Weise der Genugthuung das Geschlecht erlösen und zwar mußte er die Erlösung in der wirksamsten Weise, in der Form einer im Leiden und Sterben sich bethätigenden Genugthuung vollziehen, eben weil Gott gehalten und gleichsam verpflichtet ist, überall das Beste (optimum) zu thuen; die Inkarnation des göttlichen Logos, sowie sein Leiden und Sterben hatte mithin nach dieser Ansicht eine schlechthinnige Nothwendigkeit. Nach den meisten Vätern dagegen[2]) konnte Gott die Menschheit auch in der Weise einer einfachen Begnadigung erlösen, und

---

1) Cf. Cur deus homo.

2) Athan. Or. III. contra Arian. *ἠδυνατο και μηδολως ἐπιδημησαντος αὐτου, μονον εἰπειν ὁ θεος και λυσαι την καθαραν.* Greg.

wenn er nach seinem Wohlgefallen in der Weise der Genugthuung sie erlösen wollte, so konnte nach ihm der Gottmensch durch jede beliebige Gehorsamsthat diese Genugthuung leisten und es bedurfte nicht nothwendig seines Leidens und Sterbens, insofern jede Gehorsamsthat des Gottmenschen einen unendlichen Werth besitzt und deßhalb die Schuld zu sühnen im Stande ist. Gott wählte nur nach seinem freien Wohlgefallen die Form der Genugthuung, des stellvertretenden Leidens und Sterbens als die kongruenteste und angemessenste, wodurch die göttliche Liebe und Barmherzigkeit auf's Höchste verherrlicht und die dankbare Gegenliebe und die sittliche Thatkraft des gefallenen Menschen zur Aneignung der Erlösung auf's Kräftigste herausgefordert wurde [1]). Diese letztere Ansicht empfiehlt sich unstreitig vor der erstern und sie hat wohl ausschließlich Anspruch auf Wahrheit, wie schon aus den Gründen hervorgeht, die früher für die Möglichkeit der Erlösung von Seite Gottes angeführt worden sind. Gott ist als der Absolute durchaus frei, wie in der Offenbarung seiner Liebe und Gnade, so auch in der Offenbarung seiner Gerechtigkeit. Als der gerechte und heilige Gott haßt er allerdings nothwendig die Sünde und den Sünder, so lange er als solcher, als unbekehrter Sünder ihm gegenüber steht; allein er haßt ihn doch nicht nach allen Beziehungen, er ist vielmehr noch immer ein Gegenstand seiner Liebe und seines Erbarmens, insofern er seine Kreatur und zwar eine der Erlösung fähige Kreatur ist, und es ist

---

Naz. 9. ταυτα μεν ὁ σωτηρ και τῳ θεληματι μονον, ὡς θεος σωσαι δυναμενος·ἐπεὶ και τα παντα προσαγματι συνεστησατο. Aug lib de ag. Christi c. II. Sunt autem stulti, qui dicunt: Non poterat sapientia Dei homines liberare, nisi susciperet hominem, et nasceretur ex foemina et a peccatoribus omnia illa pateretur. Quibus dicimus: Poterat quidem, sed si aliter fuerit, similiter vestrae stultitiae displiceret. Bernard. Tract. de error. Abael. VIII. 20: Cur inquis, per sanguinem, quod potuit facere per sermonem. Jpsum interroga. Mihi scire licet, quod ita; cur ita, non licet. Cf. Leo serm 8. Greg. Mor. l. 20. c. 16.

1) Ps. 84. Misericordia et veritas obviarunt sibi, justitia et pax osculatae sunt. Cf. Bern. in Cantic. Sermo. II. Sed dicit aliquis: Non valuit opus suum reparare Creator absque ista difficultate? Valuit sed noluit cum sua injuria, ne pessimum atque odiosissimum vitium ingratitudinis occasionem reperiret in homine.

daher gar nicht einzusehen, wie und warum Gott in seiner Machtvollkommenheit von seinem vollen Rechte nicht sollte abstehen und statt seiner Gerechtigkeit nicht sein Erbarmen sollte bethätigen können. Die Begnadigung des Schuldigen ist vielmehr ein ganz wesentliches Majestätsrecht, durch dessen Ableugnung Gott eben so sehr als die unendliche Majestät, wie als die unendliche Liebe geleugnet wird. Gott bringt nun, wenn, wo und wie er dasselbe in der Begnadigung ausübt, allerdings in demselben Maße seine Gerechtigkeit nicht zum Ausdrucke, aber er verleugnet sie auch nicht. Die strafende Gerechtigkeit Gottes besteht ja doch ihrem Wesen nach einerseits einzig darin, daß sie dem Schuldigen gegenüber nicht über das Maß der Schuld hinaus strafend sich äußert, sowie anderseits darin, daß sie den Sünder nicht schlechthin wie einen Schuldlosen behandelt, sondern zum Schutze der sittlichen Weltordnung überhaupt strafend an ihm sich bethätigt, über den hartnäckig wiederstrebenden Sünder aber Strafen verhängt, die in die Ewigkeit sich fortsetzen; nicht aber besteht sie darin, daß sie die an sich verdienten Strafen ihrem Vollgewichte nach unter allen Umständen nothwendig vollzieht und vollziehen muß. Hat daher die heilige Liebe Gottes nach ihrem freien Wohlgefallen dem Sünder wie auch immer die Rückkehr ermöglicht, dann hat die Gerechtigkeit kein Objekt mehr, sie gelangt dann nicht zu ihrer vollen Offenbarung nach Außen, deren sie aber auch nicht bedürftig ist. Könnte Gott überhaupt dem Sünder gegenüber nicht an sich schlechthin verzeihend sich äußern, sondern müßte er seiner Gerechtigkeit gemäß auf den Vollzug der Vollstrafe oder auf die Darbringung einer entsprechenden Genugthuung bestehen, dann hätte auch die von Christus geleistete Genugthuung keinen Anspruch auf Wahrheit und Realität; denn vor dem strengen Rechte gibt es auf dem sittlichen Gebiete keine Stellvertretung; der Sünder muß vielmehr selbst die Genugthuung leisten [1]).

---

1) Allerdings wäre es eine Verleugnung der Gerechtigkeit, wenn Gott in Folge einer wie auch immer beschaffenen Nothwendigkeit den Schuldigen wie einen Schuldlosen behandelte, wenn er gar nicht strafte oder gar keine anderweitige Genugthuung forderte, und in dieser Beziehung sagt Anselmus mit Recht: Necesse est, ut omne peccatum satisfactio aut poena sequatur. Allein nach seinem freien Wohlgefallen und aus reinem Erbarmen erläßt Gott dem Sünder nur

Gott konnte daher ganz nach seinem freien Wohlgefallen die Welterlösung in dieser oder jener Weise vollziehen; wenn er die Form der Genugthuung wählte, dann hatte die Inkarnation des göttlichen Logos allerdings eine schlechthinnige Nothwendigkeit, da eben nur ein Gottmensch ein der Schuld entsprechendes Verdienst zu erschwingen im Stande ist; aber in diesem Falle stand es wiederum bei ihm, ob die Genugthuung durch diese oder jene Gehorsamsthat geleistet werden sollte und es bedurfte nicht nothwendig des Leidens und Sterbens des Gottmenschen; denn jede Gehorsamsthat des Gottmenschen ist eben wegen der unendlichen Würde der Person von einem unendlichen Werth und hat sühnende Bedeutung; Gott wählte in seiner Freiheit nur die Form des genugthuenden Leidens und Sterbens als die congruenteste und wirkungskräftigste, ohne zu dieser Wahl aber verpflichtet zu sein, Gott ist nicht gehalten, überall das Beste zu thun.

3. Anlangend den Endzweck und die Endabsicht der göttlichen Welterlösung, so hebt die h. Schrift als höchsten Endzweck wie in Hinsicht der ersten, so auch in Hinsicht der zweiten Schöpfung die Ehre und den Ruhm Gottes hervor, seine Selbstbezeugung und Selbstverherrlichung in den Augen Himmels und der Erde[1]. Die göttliche Liebe und Barmherzigkeit beschloß in absoluter

---

die Schuld nach ihrer unendlichen, ihm selbst (Gott) zugewendeten Seite mit ihrer ewigen Strafe oder vielmehr er bietet ihm seine gnädige Verzeihung an, auf daß er demüthig sie annehme oder stolz sie zurückweise; zugleich verhängt er aber als Hüter der sittlichen Ordnung über den Sünder zeitliche, der Schuld angemessene Strafen und er macht seine Begnadigung davon abhängig, daß er dieselben in gottgefälliger Weise erstehe oder ihre Erstehung durch anderweitige Genugthuungsleistungen compensire d. h. er bietet ihm die Mittel an und er befähigt ihn, auf daß er selbst seine Schuld nach ihrer endlichen Seite, insofern sie eine Verletzung der sittlichen Ordnung in sich schließt, in der ihm möglichen Weise selbst sühne und der Gerechtigkeit Genüge leiste. In diesem göttlichen Verfahren liegt unstreitig nicht eine Verleugnung, sondern eine Verherrlichung seines absoluten göttlichen Rechtes, und von ihm gilt der biblische Ausspruch: „die Gerechtigkeit und die Barmherzigkeit begegneten sich, die Gerechtigkeit und der Friede umarmten sich.“ Anderswo wird dieser schwierige Gegenstand seine schärfere Erörterung finden.

1) Ephes. 1, 6—14. 3, 9—11. 1. Pet. 1, 12. Tit. 2, 14. Mar. Victor. adv. Arian. II. 8. Pet. Chrys. Serm. 143.

Freiheit, weil es ihr gefiel, ohne irgendwie genöthigt zu sein, die Herstellung der gefallenen Kreatur, damit die ganze Fülle der göttlichen Weisheit, Gerechtigkeit und Güte der Welt offenbar und von ihr anerkannt und gepriesen würde, und eben diese freudige und dankbare Anerkennung der göttlichen Größe und Herrlichkeit, wie sie in der Erlösungsthat sich geoffenbart hat, ist für die gefallene, zum Selbstbewußtsein erwachte Kreatur die wesentliche und nothwendige Bedingung ihrer subjektiven Erlösung, ihrer subjektiven Theilnahme an dem objectiven Erlösungsverdienste des Gottmenschen.

Außer dieser göttlichen Selbstverherrlichung ist dann weiterhin aber auch die Verherrlichung und Beseligung der Kreatur der Endzweck der göttlichen Welterlösung [1]; es ist dieser Endzweck aber dem ersteren untergeordnet, kein so unbedingter und allgemeiner. Der erste Endzweck wird immer und überall mit Nothwendigkeit erreicht, mag die freie Kreatur die dargebotene Erlösung annehmen oder sie verwerfen; der zweite Endzweck jedoch ist kein so absoluter, sondern für die zum Selbstbewußtsein hindurchgedrungene Kreatur bedingt durch ihre freie sittliche Selstentscheidung, durch ihr freies Eingehen auf die göttliche Liebe und Gnade.

§. 5.

Der göttliche Gnadenbeschluß der Erlösung und der Gang seiner Ausführung im Allgemeinen.

1) Nach der Offenbarungslehre hat Gott von Ewigkeit her den Rathschluß der Welterlösung gefaßt und ihn in der Zeit verwirklicht, und zwar war und ist es der göttliche Logos, der Sohn Gottes, welcher den Rathschluß des Vaters objektiv ausgeführt hat und ihn im h. Geiste fort und fort subjektiv vollendet. Der Sohn Gottes trat in Christus als ein neuer Stammvater mit dem Geschlechte in organischen Zusammenhang, sühnte durch sein unendliches Gottmenschliches Verdienst die Schuld desselben und erwarb ihm wieder den

1) Luc. 2, 14, 19. 10. Ioh. 3, 16—17, 1 Timoth. 1, 15. Symb. Nic. Qui propter nos homines et propter nostram salutem . . .

heiligen und heiligmachenden Geist, auf daß er die objektiv von ihm ausgewirkten Erlösungsfrüchte dem Geschlechte für und für aneigne und dasselbe wieder mit Gott verbinde. Der Sohn Gottes, der als der objektivirte Vater, als der Logos des Vaters (Selbstbewußtsein) die erste Schöpfung vermittelte, hat so auch ihre Wiederherstellung vermittelt; der natürliche Sohn Gottes hat den gefallenen Adoptivsohn erlöset, das natürliche Ebenbild des Vaters hat das geschaffene Ebenbild wiederhergestellt und in das Verhältniß der göttlichen Kindschaft zurückversetzt [1]. So lehren es die h. Schriften und die Väter, und so war es congruent, geziemend und passend, weil gegründet in dem Verhältnisse, worin die drei göttlichen Personen nach Innen und darum auch nach Außen in ihrer Wirksamkeit zu einander stehen. Der Vater ist der unsichtbare Gott und er wird nicht gesandt, sondern er sendet den Sohn und mit dem Sohne den h. Geist d. h. er schafft und wirkt Alles im Sohne und vollendet es im h. Geiste [2].

2. Der göttliche Rathschluß der Welterlösung ist kein in und mit der Zeit gefaßter, sondern wie alle göttliche Rathschlüsse, ein ewiger; aber seine Ausführung fällt, wie die Erfüllung aller göttlichen Rathschlüsse in die Zeit und insofern daher der ganze Zeitenstrom unter der Leitung und Regierung der unendlichen Weisheit Gottes steht, insofern ist und war es auch die göttliche Weisheit, welche die Zeit und den Gang seiner Ausführung bestimmte. In dieser Beziehung zeigt uns denn die Geschichte, daß der göttliche Erlöser erst nach mehreren Jahrtausenden in der Weltgeschichte erschienen und zwar in einem Zeitmomente, wo in einer Beziehung die noch vorhandenen Kräfte des Guten allseitig sich gesammelt hatten, auf der andern Seite aber auch das Reich des Bösen seine

---

1) Jren. adv. haer. III. 4. Qui (Dei filius) propter eminentissimam erga figmentum suum dilectionem, eam, quae esset ex virgine generationem sustinuit, ipse per se hominem adunans Deo. Athan. de Incarn. n. 10. οὐκ ἀλλον ἀπο της γενομενης φθορας τους ἀνθρωπους ἀνενεγκειν, η του θεου λογου, του και κατ᾽ ἀρχην πεποιηκοτος αὐτους. Cf. n. 7. 20, Aug. in Ps. 32. Jn se ad eam (imaginem Dei) venit réformator, qui erat ejus ante formator, quia per verbum facta sunt omnia et per verbum impressa est haec imago. Cf. Leo Serm. LXI. c. 2. Cf. Petav. de Jncar. II. cap. 15.

2) Vergl. Dog. IV. S. 438.

höchste Ausbildung erlangt hatte, in einer Zeit, welche mit keiner anderen verglichen werden kann. Diese so späte Erscheinung des Erlösers nöthigt unmittelbar zu der Frage: worin dieselbe gegründet gewesen und ob die vorchristliche Menschheit, welche den Erlöser nicht sichtbar erblickte, von Gott gänzlich verlassen gewesen sei, ob Gott ihre Erlösung nicht gewollt und in Christus verwirklicht habe?

Die Antwort auf diese ebenso wichtige als schwierige Frage ist nach Schrift und Ueberlieferung im Allgemeinen keine andere als: Christus ist der Erlöser der Gesammtmenschheit, er hat die Schuld des Geschlechts und seiner einzelnen Glieder durch sein Genugthuungsopfer rückwärts wie vorwärts objektiv gesühnt und ihm die Kraft und Möglichkeit wiedererworben, eine innige Lebensgemeinschaft mit Gott in Glaube und Liebe wieder anzuknüpfen. Die Menschheit als solche participirt daher in welchem Maße auch immer an den Früchten der durch Christus objektiv vollbrachten Erlösung und die Zuwendung derselben an das Geschlecht d. h. seine subjektive Erlösung und Rechtfertigung begann mithin sofort mit dem Sündenfalle. Sowie nun aber die vollkommene und allseitige Wiederherstellung des einzelnen Menschen nicht plötzlich, in magischer Weise, sondern, weil bedingt durch seine freie Mitwirkung nur allmählich in Stufen erfolgt und in seinem sittlichen Bildungsgange überall Fort- und Rückschritte sichtbar werden, so verhält es sich ganz in ähnlicher Weise mit der Wiederherstellung der Gesammtmenschheit, welche eben wegen ihres geschlechtlichen (solidarischen) Charakters nur als ein großes geistiges Individuum zu begreifen ist. Christus konnte daher nach seiner ganzen Bedeutung in Wirklichkeit erst dann erscheinen, nachdem die Menschheit, das Geschlecht als solches im Ganzen für die lebendige Erkenntniß und Aneignung seines Erlösungswerkes sittlich herangereift war, und eben hieraus begreift sich also die so späte Erscheinung des Erlösers. Das Geschlecht als solches sollte und mußte nach göttlichem Rathschlusse gleich dem verlorenen Sohne zunächst das Elend der Sünde in seiner ganzen Größe und Furchtbarkeit erfahren, damit es nach der Rückkehr ins Vaterhaus sich sehne und die dargebotene Rückkehr dankbar und freudig annehme. Die ganze Fülle der Erlösungsfrüchte wurde also allerdings dem vorchristlichen Geschlechte nicht zugewandt, aber es war doch weder als Geschlecht, noch in seinen einzelnen Individuen von der Theilnahme an denselben gänz-

lich ausgeschlossen. Vielmehr, was Christus in seiner Erscheinung als Gottmensch bewirkte, das bereitete er als göttlicher Logos schon vor, und alle Anstalten und Hülfsmittel, welche die göttliche Liebe für die Wiederherstellung der vorchristlichen Menschheit getroffen hat, stammen aus dem objektiven Erlösungsverdienste Christi und ihr Zweck war kein anderer, als die Empfänglichkeit für ihre einstige vollkommene Erlösung zu wecken und die feste lebendige Grundlage derselben zu legen. Auf diese vorbereitende Wirksamkeit, welche Christus als göttlicher Logos in der heidnischen und jüdischen Welt für den Zweck der Welterlösung entwickelte, deutet auch der h. Evangelist Johannes hin, wenn er im Anfange seines Evangeliums sagt: in ihm war das Leben und das Leben war das Licht der Welt, und das Licht leuchtete in die Finsternisse u. s. w., und eben so deutet Christus selbst darauf hin, wenn er sich überall für denjenigen erklärt, der in dem Gesetze und den Propheten sei verkündigt worden und für den Alles angelegt worden sei, was in der vorchristlichen Zeit an göttlichen Erlösungsanstalten und Erlösungsmitteln sich findet.

Die vorchristliche Zeit war demnach nicht gänzlich Gottverlassen und von den Früchten des Erlösungsverdienstes Christi nicht gänzlich ausgeschlossen; allein den vollen erlösenden und beseligenden Einfluß des Erlösers erfuhren diese vorchristliche Geschlechter doch nicht und sie gingen daher im Großen und Ganzen als nichterlösete in die Ewigkeit hinüber. Allerdings hat die göttliche Liebe und Gnade wie den Stammeltern, so auch diesen Geschlechtern in ihren Stammhäuptern das Erlösungsverdienst Christi zur Aneignung dargeboten und eben so hat sie es allen ihren Nachkommen dargeboten, welche die von ihnen überkommene Empfänglichkeit für eine solche Aneignung sich schützten. Die meisten dieser Stammhäupter haben jedoch das Geschenk der göttlichen Liebe von sich gewiesen und die Empfänglichkeit für die Erlösung in höherem oder geringerem Grade in sich getilgt, und zwar nicht bloß in sich selbst, sondern auch durch ihren wirksamen Einfluß vielfach in den von ihnen stammenden Geschlechtern, sie sind die Stammhäupter roher, geistig verkommener, ganz unempfänglicher Massen geworden, denen das Erlösungsverdienst Christi, seine Wahrheit und Gnade wenigstens im Ganzen nicht zu Theile werden konnte und auch nicht zu Theile wurde, die vielmehr nur erst allmählig, nachdem sie alle Phasen der Sünde durchlaufen,

und die Früchte derselben in ihrer ganzen Bitterkeit verkostet, für das höhere Leben in Gott wieder gewonnen werden konnten. Die Schöpfung des neuen ursprünglichen Menschen konnte nur erfolgen nach dem Tode des alten Menschen und die Erneuerung der ganzen Menschheit nur nach dem Absterben der alten Menschheit. Dieses Absterben der Sünde war aber wesentlich bedingt durch die lebendige Erkenntniß der vorhandenen Sündhaftigkeit und durch die innige Sehnsucht nach Erlösung von derselben, und diese Erkenntniß und diese Sehnsucht war folglich das Erste, wozu die Menschheit im Großen und Ganzen erhoben werden mußte, wenn ihre Erlösung sich verwirklichen sollte. War diese Erkenntniß im Geschlecht lebendig erwacht und diese Sehnsucht fest begründet, so war es eben damit reif und empfänglich geworden, das Erlösungswerk Christi seiner ganzen Bedeutung nach zu verstehen und die Fülle seiner Früchte sich anzueigenen; es war reif geworden zur Ernte und die Hand konnte und mußte jetzt an die Wurfschaufel gelegt werden, um die Tenne zu reinigen, die Axt konnte und mußte jetzt an die Wurzel gelegt werden, um den alten Baum umzuhauen und den neuen zu pflanzen. Eben dieser Moment im religiös-sittlichen Bildungsgange des Geschlechts war daher auch erst der rechte Zeitmoment, wo der Erlöser selbst als ein neuer geistiger Stammvater in das Geschlecht als solches eintreten konnte und mußte, um die Schuld desselben zu lösen und zur Herstellung der Lebensgemeinschaft mit Gott die höhern Kräfte zu vermitteln.

Die Menschheit als solche war und verblieb demnach allerdings bis auf die Erscheinung Christi im Großen und Ganzen die nicht-erlösete und es fehlte den vorchristlichen Erlösungsanstalten wesentlich die Kraft und Fähigkeit, das Geschlecht wahrhaft zu entsündigen und zu heiligen; der h. Geist, das Princip des neuen Lebens ist für das Geschlecht erst mit Christus gekommen und erst mit und in Christus ist die Kirche, die Vermittlerin des h. Geistes wirklich als sichtbare Kirche, ins Leben getreten. Allein hieraus folgt doch in keiner Weise, daß die vorchristliche Menschheit der Theilnahme an den Früchten der Erlösung gänzlich ermangelte und noch weniger folgt, daß alle ihre Glieder dem ewigen positiven Verderben anheimfielen. Christus bereitete vielmehr in der vorchristlichen Zeit als göttlicher Logos die Erlösung des Geschlechts schon vor und alle

diejenigen Glieder des Geschlechts, welche seinem Zuge freudig folgten, denen wurde auch, wie wir annehmen dürfen, auf unsichtbaren Wegen der heiligmachende Geist, seine Gnade und Wahrheit, wenn auch nur in ihren ersten wesenhaften Keimen zugewendet; bloß von der Theilnahme an göttlicher Herrlichkeit und Seligkeit, vom Himmel blieben auch diese Glieder, wie es geziemend war, ausgeschlossen, bis der Erlöser, als der Sieger über Tod und Hölle, als der Herzog unserer Seligkeit in der Unterwelt erschien, um die dort Versammelten und sehnsüchtig seiner Ankunft Harrenden mit sich in die ewige Herrlichkeit hinüberzuführen.

Der Unterschied zwischen der vorchristlichen und christlichen Zeit besteht demnach vorzugsweise und hauptsächlich darin, daß für die vorchristlichen Geschlechter die Erlösung im Allgemeinen angebahnt, die Fülle des göttlichen Gnadenlebens aber nur einzelnen Individuen zugewandt wurde, daß die Kirche als der Complexus der Erlösten hier nur mehr sporadisch und unsichtbar in einzelnen begnadigten Gemüthern gegründet wurde, daß in der christlichen Erlösungsanstalt aber die Erlösung des Geschlechts einerseits objektiv vollzogen und anderseits auch dem Geschlechte als solchem d. h. den großen Massen desselben subjektiv zugeeignet wurde, daß die Kirche in ihrer ganzen Kraft und Herrlichkeit in die äußere Erscheinung hinübertrat. Wie viele einzelne Individuen nun aus den vorchristlichen Geschlechtern gerettet und wie viele verloren gingen, das ist selbstredend nur Gott bekannt; festzuhalten ist hier nur dieses, daß alle diejenigen, welche mit dem geringen Talente, was sie empfingen, dankbar gewuchert, ihren Lohn im jenseitigen Leben werden empfangen haben und daß diejenigen, welche einer *positiven* Unseligkeit anheimgefallen sind, derselben nur durch ihre *persönliche* Schuld verfallen sind.

Diese über die Weise und den Gang der göttlichen Welterlösung kurz angedeuteten Ideen finden in der Geschichte der göttlichen Heilsoffenbarung ihre vollkommene Bestätigung. Die erlösende Thätigkeit Gottes begann der Geschichte zufolge sogleich vom Anfange an, und der Zweck, den sie verfolgte, war zunächst kein anderer als die geistigen Vorbedingungen der Erlösung zu verwirklichen, das ge- Geschlecht vor einem gänzlichen Verfalle zu schützen und seine vollkommene Erlösung durch die lebendige Anregung des Schuldbewußt-

seins und durch die Erzeugung eines sehnsüchtigen Verlangens nach Besserung allmählich anzubahnen. Daß die vorchristlichen Erlösungsanstalten diesen ihren Zweck für das Geschlecht auch wirklich erreichten, das bezeugt die Geschichte klar und deutlich. Die Sehnsucht nach einer wirklichen vollen Versöhnung ist und war zuletzt der eigenthümliche Charakter der vorchristlichen Zeit nach ihrer besseren Seite und sie tritt uns hier überall lebendig entgegen, wohin wir unsern Blick wenden mögen. Besonders deutlich tritt sie uns entgegen in der Geschichte des jüdischen Volkes und sie offenbart sich hier in den wunderbarsten Weissagungen über die Person des Erlösers, über die Art und Weise, über Zeit und Ort der künftigen Vermittlung. Aber auch das Leben der übrigen alten Weltvölker zeigt uns dieselbe Sehnsucht, wenn auch nicht so klar und deutlich, aber doch als ein dunkles Verlangen und Begehren z. B. in den vielgestalteten und weit verbreiteten Opfern u. s. w. Als daher diese Sehnsucht nicht bloß in einzelnen Gliedern des Geschlechts, sondern in dem Geschlechte als solchem, in den großen Massen desselben lebendig geweckt war, als der Boden zubereitet und die Empfänglichkeit vorhanden war, da erschien der Erlöser in persönlicher Wirklichkeit, um die Sehnsucht allseitig zu befriedigen und das Geschlecht in das Reich der Gnade und Wahrheit hinüberzuführen; die Kirche trat mit der ganzen Fülle der Gnadengüter, Sakramente u. s. w. in die äußere Erscheinung hinüber. Dieses war der Gang der göttlichen Weisheit mit dem ganzen Menschengeschlechte und dieser Typus wiederholt sich auch jetzt noch fortwährend bei den noch außerhalb des Christenthums stehenden Völkern. Die sogenannten Naturvölker insbesondere, welche von dem geschichtlichen Kulturzusammenhange abgesondert dahin leben, befinden sich in geistiger Hinsicht zunächst noch in einem embryonischen, durchaus unvollendeten Zustande, und man kann und muß von ihnen sagen: sie müssen nothwendig erst in dem Reiche der Natur, auf dem natürlichen moralischen Gebiete weitergeführt werden, bevor das Reich der Gnade zu ihnen kommen kann; selbst ihre Sprache ist noch so arm, daß sich die Vorstellungen des Evangeliums gar nicht darin ausdrücken lassen. Solchen Völkern nützt es wenig, das Evangelium zu hören; sie können vielmehr nur allmählich in ähnlicher Weise, wie die vorchristliche Menschheit, für dasselbe herangebildet werden.

Auch in der h. Schrift[1]) finden die angedeuteten Ideen ihre Anerkennung und eben so von Seite der Väter. Schon die ältesten Kirchenlehrer, der Verfasser des Briefes an Diognet[2]) und Irenäus[3]) geben auf die Frage, warum der Erlöser so spät erschienen sei, die Antwort: weil Gott den Menschen zeigen wollte, was sie aus eigener Kraft vermöchten, wie sehr sie unvermögend seien, sich selber zu helfen, weil sie selbst die Erfahrung machen sollten von der Eitelkeit ihres sündhaften Treibens u. s. w. Andere Väter[4]) antworten auf jene Frage: Um die hohe Würde des christlichen Mysteriums den Gemüthern recht nahe zu legen und um den Glauben an die Menschwerdung des Sohnes im Geschlecht unerschütterlich zu begründen, dazu sei es nothwendig gewesen, daß dieses Mysterium nur allmählig enthüllt und erst Jahrtausende hindurch vorher verkündigt worden sei.

---

1) Act. 14. 15.

2) Cap. 9.

3) Adv. haer. 18. 24. Greg. Nyss. Orat. de nativ. Christi. Etenim qui ad nequitiam e medio tollendam immiscere se debebat humanae vitae, necessario exspectandum illi fuit ut actis radicibus firmatum inimici opera peccatum omne pullularet, ut sic radici securim admoveret, quod in Evangelio legitur. Quippe praestantes quique in arte medica, quum interius adhuc febris corpus exurit . . . cedunt morbi violentiae nec ciborum ullum subsidium aegrotanti subministrant. Jidem vero, ubi malum statum suum adeptum est, tum demum artem suam adhibent, quando iam totus patefactus est morbus. Cf. Theodoret. Ser. b. c.

4) Aug. tract. 31 in Joann. Multi dicunt, quare non ante venit Christus? Quibus respondendum est, quia nondum venerat plenitudo temporis moderante illo, per quem omnia facta sunt tempora. Sciebat enim, quando venire deberet. Primo per multam annorum seriem et temporum praedicendus fuit; non enim aliquid parvum venturum fuit. Diu fuerat praedicendus, semper tenendus. Quanto maior iudex veniebat, tantum praeconum longior series praecedebat. Leo. Serm. 22: Ut hac salutiferi operis mora capaciores nos suae vocationis efficeret, ut quod multis signis, multis vocibus multisque mysteriis per tot fuerat saecula praenuntiatum, in his diebus Evangelii non esset ambiguum; et nativitas, quae omnia miracula omnemque intelligentiae erat excessura mensuram tanto constantiorem in nobis gigneret fidem, quanto praedictio eius et antiquior praecessisset et recentior. Cf. Thom. P. 3. q. 1. art. 5. 6.

§. 6

Die vorbereitenden Erlösungsanstalten, und zwar 1. die allgemeinen und natürlichen.

Nach der gegebenen Darstellung sind und waren die vorchristlichen Heilsanstalten nur vorbereitende Anstalten, die künftige Erlösung an- und vordeutend, dieselbe anbahnend, die Kraft der wirklichen Erlösung aber nicht unmittelbar in sich enthaltend, sondern dieselbe nur per accidens, auf außerordentlichen Gnadenwegen vermittelnd; sie tragen alle gleichsam den prophetischen Charakter an sich, und eben dieser Charakter kann überhaupt als das eigentliche charakteristische Merkmal der vorchristlichen Zeit nach ihrer höheren Seite hin betrachtet werden.

Unter diesen vorbereitenden Erlösungsanstalten gibt es nun zunächst solche, welche von der göttlichen Liebe in der providentia naturalis eingeleitet wurden, welche für das gefallene Geschlecht die Ausreinigung des verdorbenen Naturgrundes, die Abschwächung der sündhaften Lust und die Kräftigung der natürlichen religiös-sittlichen Anlage als nothwendige Vorbedingung des höheren übernatürlichen Lebens bezweckten, dann weiterhin aber auch solche, welche die providentia supernaturalis zu ihrem Principe und die Wiedereinführung des Geschlechts in das Reich der Gnade zu ihrem Ziele hatten, also natürliche und übernatürliche Erlösungsanstalten. Zu diesen vorbereitenden Erlösungsmitteln gehören nun, insofern sie der gesammten vorchristlichen Menschheit, allen Völkern und Individuen ohne Unterschied zu Theile wurden, in erster Beziehung

1) die Belehrungen, Ermahnungen und Drohungen, welche Gott durch die Stimme des Gewissens und durch seine damit verbundenen geheimen Inspirationen an das gefallene Geschlecht fort und fort ergehen ließ. Nach dem kirchlichen Dogma ist in Folge des Falles das höhere religiös-sittliche Bewußtsein, das Bewußtsein höheren Gesetze und Handlungsweisen nicht völlig erstickt, sondern es ist nur verdunkelt und geschwächt worden, und eben so ist die sittliche Natur des Menschen nicht gänzlich zerstört, die freie sittliche Kraft ist ihm nicht

gänzlich abhanden gekommen, sondern sie ist nur geschwächt und erlahmt, und wenn der gefallene Mensch daher auch allerdings das wahrhaft Gute und Gottgefällige aus eigener Kraft nicht zu erkennen und im Leben zu vollziehen vermag, so kann er doch auf natürlichem Gebiete die Ausbrüche des Bösen hemmen und nach dem Besseren sich sehnen, er kann die böse Lust bekämpfen und in diesem Kampfe selbst eine natürliche Tugend erschwingen. Die höhere vernünftige Natur des Menschen verlor überhaupt durch die Sünde zunächst und vorzugsweise nur die übernatürliche, himmlische Weihe; sie selbst aber, die höhere vernünftige Anlage verblieb dem Menschen und damit auch die Kraft und Fähigkeit, das vorhandene sündhafte Verderben wenigstens einigermaßen zu erkennen und gegen dasselbe anzukämpfen. Die Vernunft fuhr fort, ihre eigenthümlichen Funktionen, wenn auch in beschränkter Weise zu entwickeln und die sittliche Thatkraft des Menschen herauszufordern; sie nahm jetzt in dem unter dem Sündengesetze stehenden Geschlechte nur den eigenthümlichen Charakter des Gewissens an und ließ statt Worte der Liebe, ernste Mahnungen und Drohungen von sich vernehmen. In dem Gewissen, dem *νομος ἐν ταις καρδιαις*, in seinen Mahnungen und Drohungen, welche überall durch die geheime Einsprache des göttlichen Geistes geschärft und verstärkt wurden, behielt das gefallene Geschlecht also einen ernsten *παιδαγωγος*, der fort und fort zur Rückkehr ins Vaterhaus mahnte; es behielt daran ein ganz kräftiges Mittel und Motiv, sich vor einem tiefern Versinken zu schützen und einem besseren Zustande entgegenzustreben. Das Gewissen hält nach seiner eigenthümlichen Wirksamkeit als Organ Gottes fortwährend Gericht über den Sünder, es vergleicht sein Leben und Wirken mit den höheren sittlichen Normen und überführt ihn seiner Schuld, es spricht unerbittlich das Verdammungsurtheil aus über jeden Sünder und innerer Unfriede und Unseligkeit, Angst und Noth kommt dadurch über jede Seele, die da Sünde thut; eben dadurch aber wird die strafende und züchtigende Stimme des Gewissens für den sündhaften Menschen ein Motiv gegen den Reiz des Bösen; sie kann zwar überhört werden, aber es geschieht dieses doch nicht ohne Kampf und Ueberwindung [1].

---

1) Cf. Rom. I, 20—21. 2, 9. 15.

2) Sowie nun dem gefallenen Menschen in seiner eigenen sittlichgeistigen Natur so vieles verblieb, was ihn vor einem tieferen Versinken schützen konnte, so verblieb ihm auch die äußere Natur als eine Erscheinung und Offenbarung Gottes; sie trat ihm noch immer mit Wohlthaten und Segnungen aller Art, in ihrer unwandelbaren und unabänderlichen Gesetzmäßigkeit entgegen, und lud ihn ein zur Anbetung ihres Schöpfers und Herrn, zu seiner Verherrlichung durch Wort und That [1]).

3) Ein drittes nicht weniger bedeutendes Hülfsmittel entwickelte sich für die gefallene Menschheit in ihrer eigenen Geschichte und in dem Gange ihrer Entwicklung im Großen, es entwickelte sich aus der Fortbildung des ursprünglichen Familienlebens zum Völker- und Staatsleben mit den manigfaltigen Gesetzen, Künsten und Wissenschaften, die es in seinem Gefolge hatte. Die Gesetze, ohne welche kaum eine kleine Gesellschaft bestehen kann und die also nothwendig das Staatsleben aus sich erzeugen mußte, mußten natürlich überall darauf ausgehen, die rohen Ausbrüche der Gewalt, der Leidenschaften und Laster zu hemmen, und wenigstens ein legales Handeln zu bewirken, womit offenbar der Anfang zu einem wahrhaft sittlichen Leben gemacht war. In gleicher Weise konnten denn auch die verschiedenen Erfindungen, Künste und Wissenschaften, welche durch die Bedürfnisse des Staatslebens nothwendig hervorgerufen wurden, nicht ohne alle sittliche Bedeutung bleiben; denn wenn dieselben auch nicht unmittelbar mit Religiösität und Sittlichkeit in Verbindung stehen, so ist doch eine mittelbare Beziehung vorhanden, sie entwickeln doch überhaupt die geistigen Vermögen, bilden und verfeinern das Gefühl für das Schöne, reinigen die Phantasie, geben dem Verstande eine würdige und ernste Beschäftigung u. s. w.; alles dieses aber hängt sehr enge mit der religiössittlichen Bildung zusammen und befördert dieselbe. Die hohe sittliche Bedeutung des Staatslebens kann und darf demnach durchaus nicht verkannt werden; allein von der andern Seite darf ~~aber~~ doch auch die Wirksamkeit der damit gegebenen sittlichen Hülfsmittel nicht zu hoch angeschlagen werden. Das Gesetz und der Gesetzgeber des Staates stellt zwar das innere Gesetz des

1) Act. 14, 14. 17, 23. Rom. 1, 17

Gewissens ihm als ein äusserlich nöthigendes gegenüber, er verbindet damit Drohungen und Verheißungen und er spricht dadurch für das zeitliche Leben aus, was das innere Gewissensgesetz für das ewige Leben ausspricht. Allein in dieser Weise kann der Gesetzgeber doch bloß die Ausbrüche der inneren Lust und Sünde hemmen und zurückhalten, insofern sie die bürgerliche Ordnung zu stören drohen; der Gesetzgeber kann aber mit seinen Gesetzen nicht in das Familien- und Privatleben selbst eindringen und hier die Verhältnisse gestalten und ordnen; und noch weniger vermag er auf das innere Leben des Menschen selbst einen bedeutenden Einfluß auszuüben. Die innere Gesinnung liegt völlig außerhalb des Bereiches seiner Wirksamkeit; er kann die äußere That verhindern, die Hand von der Sünde abhalten; aber er kann nicht die sündhafte Neigung selbst unterdrücken und aufheben und zwar so wenig, daß es eine gar nicht seltene Erfahrung ist, daß die innere sündhafte Lust, wenn sie äußerlich gehemmt wird, nur desto tiefer sich in das Innere des Menschen zurückzieht und hier um so fürchterlicher wühlt. Der Gesetzgeber kann den Sünder tödten, aber nicht die innere Sünde selbst. Die nächste und unmittelbarste Wirkung der Gesetze ist daher allerdings nur die Hemmung der inneren sündhaften Lust in ihrem Hervortreten nach Außen; aber diese äußere Hemmung kann doch zugleich auch vielfach dazu dienen, die innere Lust selbst zu schwächen; sie muß sich allmählich selbst verzehren, wenn sie keinen Nahrungsstoff von Außen mehr erhält; es kann dieses wenigstens die Folge sein, wenn zugleich noch andere höhere Potenzen dazu mitwirken.

4) Ein viertes moralisches Hülfsmittel bietet endlich die Sünde selbst dar mit ihren nothwendigen und unausbleiblichen Folgen, dem geistigen und physischen Uebel, mit den Leiden und Schmerzen, die nothwendig über den Sünder hereinbrechen und nicht selten auch providentiell von Gott verhängt werden. Der sündhafte Geist strebt stolz und hochmüthig nach einer göttlichen Unabhängigkeit; aber er bleibt doch unauflöslich Gott angebunden, sein Streben ist und bleibt nothwendig stets ein eitles, und eben dieser empfindliche Widerspruch der nichtigen Existenz, diese Eitelkeit des stolzen, eigenmächtigen Strebens, ist die tantalische Qual, die Hölle des Bösen, die ihn stets und überall begleitet. Eben so bestraft und rächt sich denn auch sein verkehrtes eigenmächtiges Eingreifen in die Natur, sein Streben, der

Natur mehr und höhere Genüsse abzutrotzen, als sie zu bieten vermag, nothwendig immerfort durch Leiden und Krankheiten aller Art, und das Böse, die Sünde gebiert und erzeugt so dem Menschen auf allen Gebieten nothwendig nur Leiden und Schmerz, physischen, wie geistigen. Dieser Schmerz der Sünde, ihre wesentliche Folge und Strafe kann und muß unstreitig dem sündhaften Menschen das Sündigen und das Beharren in demselben verleiden, und eben hierin besteht die hohe sittliche, auch von der h. Schrift anerkannte[1]) Bedeutung des Schmerzes, des physischen Uebels; die Folgen des Bösen, seine Leiden und Schmerzen dienen zur Bekämpfung des Bösen und sind ein neues kräftiges Motiv gegen den Reiz desselben.

Diese hohe sittliche Bedeutung haben vorzugsweise zunächst alle jene Leiden und Schmerzen, welche die besonderen Folgen und Strafen der eigenen persönlichen Verschuldungen sind und die daher durch ihr Nichtbegehen vermieden werden: aber auch jenen Leiden und Schmerzen, welche die Folgen und Strafen der allgemeinen Sünde und Sündhaftigkeit sind und in den gewöhnlichen Mühseligkeiten des Lebens bestehen, kann eine solche sittliche Bedeutung nicht abgesprochen werden. Von diesen Folgen kann der sündhafte Mensch sich allerdings nicht dadurch befreien, daß er auf das Sündenleben verzichtet; aber sie lösen doch das Herz ab vom Irdischen und Vergänglichen und legen ihm den Gedanken nahe, daß er eine höhere Heimath und Höheres zu erstreben habe; sie erinnern ihn fortwährend lebendig an die nothwendigen Folgen aller Sünde und dienen dazu, seinen Stolz zu brechen und zu demüthigen; die seit dem Falle nothwendig gewordene Sorge für den Lebensunterhalt, der Kampf mit den feindlichen Naturelementen insbesondere dient auf eine ganz vorzügliche Weise dazu, ihn vom Sündigen abzuhalten; wie tief würde nicht der Mensch sinken, wenn er jener Sorge enthoben in träger Ruhe seinen Lieblingsneigungen folgen könnte?

---

1) Sap. 12, 1–2.

/

§ 7.

Fortsetzung. 2. Die allgemeinen übernatürlichen Vorbereitungsanstalten, das Protoevangelium und die göttlichen Uroffenbarungen.

1) Wenn man die im Vorhergehenden bezeichneten natürlichen Erlösungsmittel näher ins Auge faßt, so erscheinen sie an und für sich durchaus als geeignet, den Menschen fortwährend an seinen Sündenzustand zu erinnern, das Gefühl des Zwiespaltes und der inneren Unseligkeit lebendig anzuregen, die Sehnsucht nach Befreiung zu wecken und so das tiefere Versinken des gefallenen Geschlechts zu verhindern; absolut ungenügend erscheinen sie jedoch zu der eigentlichen positiven Wiedererhebung des gefallenen Menschen, zu seiner wirklichen Erlösung. Das wahrhaft gute gottgefällige Leben, das Leben reiner kindlicher Liebe, dessen das Geschlecht in Folge der Sünde verlustig gegangen ist und wozu es in der Erlösung wieder erhoben werden soll, war und ist ja ein wahrhaft übernatürliches Leben, übernatürlich in seinem Objekte, Motive und Endziele und deßhalb auch in seinem Prinzipe; es erzeugt sich nicht auf dem Boden der bloßen Natur, selbst nicht der reinen, nichtgefallenen Natur, sondern nur auf dem Boden der Gnade, und es bedurfte daher für das zu erlösende Geschlecht vom Anfange an wahrhaft übernatürlicher Kräfte, der übernatürlichen Gnade, um auf dasselbe vorbereitet und demselben einigermaßen schon eingeboren zu werden.

In dieser Beziehung bedurfte es dann für das Geschlecht zunächst und vor Allem der festen Gewißheit, daß der beleidigte Gott nicht ewig zürnen, daß er vielmehr wie auch immer das trennende Schuldverhältniß aufheben und seine Huld und Gnade zur Anknüpfung eines neuen Liebeverhältnisses ihm wieder schenken wolle. Ohne diese Gewißheit der wieder zu erlangenden göttlichen Huld und Liebe ist selbstredend ein sittlicher Aufschwung, eine reine kindliche Liebe für den gefallenen, seiner Schuld bewußten Menschen gar nicht möglich und denkbar; das Gefühl und Bewußtsein des noch über ihm waltenden göttlichen Zornes läßt ihn vielmehr nothwendig immer

tiefer und tiefer sinken und immer weiter von Gott sich entfernen. Insofern nun der göttliche Sündenerlaß nach der früheren Nachweisung die freiste That Gottes ist, in keinerlei Weise eine Nothwendigkeit für Gott in sich schließt, sondern nur in Angemessenheit erscheint zur göttlichen Liebe und Gnade, sowie zur Erlösungsbedürftigkeit und Erlösungsfähigkeit des gefallenen Menschen, insofern vermag sich der gefallene Mensch in keiner Weise selbst durch eigenes Sinnen und Forschen die Gewißheit zu vermitteln, daß Gott den Gnadenbeschluß der Erlösung wirklich gefaßt habe, sondern dazu bedarf und bedurfte es vom Anfange an für ihn der ausdrücklichen göttlichen Versicherung, einer speciellen übernatürlichen Offenbarung.

Diese gnädige Offenbarung ist nun dem Geschlechte auch wirklich vom Anfange an zu Theil geworden, und zwar in dem sogenannten Protoevangelium, in der über den Verführer der ersten Menschen, über die Schlange ausgesprochene Straffentenz: „Ich will Feindschaft setzen zwischen dir und dem Weibe, zwischen deinem und ihrem Samen, derselbe soll dir den Kopf zertreten und du wirst ihr die Ferse durchstechen.“ Es steht dieser göttliche Ausspruch mit der Erzählung vom Sündenfalle in dem unmittelbarsten Zusammenhange und es zeugt daher von der tiefsten Befangenheit, wenn der Rationalismus in derselben nichts anders ausgesprochen finden will als die naturhistorische Thatsache, daß die Schlange dem Menschen unversehens durch ihre List nicht selten schade, weßhalb der Mensch einen natürlichen Abscheu vor der Schlange habe und ihr instinktmäßig nach dem Leben trachte. Die Bedeutung jenes Ausspruches ist vielmehr nothwendig eine ethische, und zwar enthält er unverkennbar die auf das Verhältniß des Menschen zum Satan bezügliche Verheißung, daß der Satan mit seinen Genossen zwar fortfahren werde, dem Weibe und ihrer Nachkommenschaft nachzustellen, sie zu verführen und immer tiefer in Sünde und Irrthum zu verstricken, daß er aber doch dem Geschlechte nur heilbare Wunden beibringen werde, daß das Geschlecht siegreich gegen ihn ankämpfen, das von ihm beigebrachte Gift wieder ausscheiden und den Quell desselben endlich gänzlich zerstören werde. Im Nähern verkündigt und verheißt das Protoevangelium daher ein dreifaches, 1) daß das gefallene Geschlecht, obschon den dämonischen Einflüssen stets ausgesetzt, dennoch ihrer Gewalt nicht schutzlos Preis gegeben sein und ihr nicht erliegen, sondern in einem

fortwährenden Kampfe mit ihr verbleiben werde; 2) daß dieser Kampf des Geschlechts mit Sünde und Teufel endlich in einem bestimmten Zeitmomente ein durchaus siegreicher sein werde, daß das Geschlecht siegen und der Teufel endlich unterliegen werde; und endlich 3) daß der Schlangentödter, d. h. der Befreier von Sünde und Irrthum, der Zerstörer des Satanischen Reiches, der dem Geschlechte die Kraft zum Kampfe und Widerstande darbietet, aus dem Geschlechte selbst hervorgehen werde. Ob nun aber dieser Sieg über den Satan durch ein von Gott mit Kraft ausgerüstetes Geschlecht aus der Nachkommenschaft des Weibes oder durch ein einzelnes geschichtliches Individuum werde errungen werden, darüber gibt das Protoevangelium keine bestimmte Auskunft; es sagt nur ganz allgemein, daß das Weib und ihr Saamen, also entweder ein von ihr stammendes Geschlecht oder ein einzelnes Glied einst über den Satan siegen werde. Die Kirchenväter haben diesen Ausspruch zwar ganz speciell auf den Messias, Christus, den zweiten Adam und seine jungfräuliche Mutter gedeutet und zwar, wenn man ihn im Lichte der späteren Verheißungen und ihrer Erfüllung auslegt, ganz mit Recht [1]; allein diese Auslegung mußte doch den Stammeltern, wenn sie nicht einer speciellen göttlichen Erleuchtung sich erfreuten, wohl nothwendig fremd bleiben, sie erscheint mit Rücksicht auf den Wortausdruck der Verheißung nicht als eine in sich nothwendige; die individuelle geschichtliche Person eines Erlösers, der in dem Kampfe mit dem Bösen voraufgehen und von dem als einem zweiten Adam und dem Repräsentanten Aller die Versöhnung und alle Kraft zum Siege rückwärts wie vorwärts ausgehen werde, wird darin nicht bestimmt und deutlich hervorgehoben, sondern es wird überhaupt nur im Allgemeinen der zukünftige Sieg des Lichtreichs über das Reich der Finsterniß, sowie daß Alles in welchem Maße auch immer an den Früchten seines Sieges Theil nehmen werde, vorherverkündigt; die Idee des Erlösers als einer individuellen Person geht gleichsam noch auf in die Idee des Geschlechts.

In dieser allgemeinen Auffassung führt nun aber jener Ausspruch immerhin doch mit Recht den Namen des Protoevangeliums, welchen die Kirche ihm stets gegeben hat; denn er enthält unverkenn-

---

1) Vgl. d. V. S. 344

bar die frohe Verheißung einer einstigen vollkommenen Errettung und Erlösung aus dem ganzen Elende der Sünde, und da diese Erlösung nicht ohne Gott, ohne göttliche Kraft und Hülfe zu Stande kommen kann, einschließlich die Verheißung einer göttlichen Hülfe zur Wiederherstellung des Geschlechts, einer göttlichen Erlösung, also die Mesiasidee in ihrer allgemeinsten Fassung. Mehr als diese allgemeine Verheißung dürfen wir auch in dieser Hinsicht in den ersten Anfängen des sündhaften Geschlechts nicht erwarten; ein stufenweises Fortschreiten ist ja, wie im Reiche der Natur, so auch im Reiche der Gnade überall bemerklich. Gott hatte sich in jener Verheißung dem Urmenschen und in ihm der ganzen Menschheit als gnädigen Gott, als ihren gnädigen Versöhner geoffenbart, er hatte einen Strahl seiner Liebe in das Menschenherz fallen lassen, und mehr als dieses bedurfte die Menschheit anfänglich nicht, um an ihrer sittlichen Wiederherstellung arbeiten und den Keim des gottgefälligen Lebens unter dem Einflusse der Gnade wieder in sich pflanzen zu können; das Geheimniß der Erlösung mußte nur nach und nach seinen Schleier immer mehr lüften und die besondere Art und Weise seiner geschichtlichen Verwirklichung mußte immer bestimmter hervortreten, je näher die Zeit der Erscheinung des Erlösers heranrückte.

2) Mit dieser Verheißung einer einstigen göttlichen Erlösung, diesem herrlichen Geschenke der göttlichen Liebe und Gnade wurde demnach der Urmensch selbst zunächst aus dem Paradiese entlassen. Späterhin wurde diese Verheißung den einzelnen Stammhäuptern, den Patriarchen wiederholt, und es schloß sich an dieselbe überhaupt eine ganze Reihe von göttlichen Offenbarungen an, deren Zweck darin bestand, die höhern auf die übernatürliche Bestimmung des Menschen bezüglichen Ideen, welche der Urmensch aus dem Paradiese sich gerettet, im Geschlechte lebendig zu erhalten und ihm dadurch die Verwirklichung seines Heiles durch Glaube und Liebe zu ermöglichen. Ohne Christus, den Erlöser und ohne den Glauben an ihn, gibt es wie der Apostel sagt, kein Heil für den gefallenen Menschen; aber es bedarf für diesen Zweck doch nicht des bestimmten, entwickelten Glaubens an Christus (fides explicita), sondern der allgemeine, unbestimmte Glaube an Christus (fides implicita), wie er in dem allgemeinen Glauben an Gott als den Urheber unseres Heiles schon einschließlich enthalten ist, ist dazu hinreichend, und eben dieser gött-

liche Glaube mit der aus ihm stammenden reinen kindlichen Liebe wurde dem gefallenen Menschen durch jene göttlichen Uroffenbarungen ermöglicht.

Alle diese göttlichen Uroffenbarungen, wie sie den Stammhäuptern der Menschheit zu Theile wurden, hatten nun in der göttlichen Idee und Absicht nicht eine bloß zeitliche, specielle Bestimmung für jene Individuen, sondern sie hatten die ganz allgemeine und bleibende Bestimmung, die Grundlage der Religion zu bilden für die sämmtlichen alten Völker, welche bald nach der Absonderung der Menschen sich bildeten, und sie erfüllten zum Theil auch wirklich diese Bestimmung. Vermöge des geschlechtlichen Zusammenhanges ging das ganze religiöse Besitzthum jener Stammhäupter auf die von ihm stammenden Völker als eine heilige Erbschaft hinüber. Im Laufe der Zeit wurden diese durch Tradition überkommenen göttlichen Uroffenbarungen zwar allerdings von einem jeden Volke auf eine besondere eigenthümliche Weise gestaltet und ausgebildet; die Völker vermochten dieselben nicht in ihrer ursprünglichen Reinheit sich zu schützen, sie wurden vielfach vergeudet und verschleudert, es bildeten sich überall besondere Volksreligionen je nach dem eigenthümlichen Charakter der Völker, nach ihren klimatischen Verhältnissen u. s. w.; Fabeln und Dichtungen wurden überall in die ursprünglichen, echt historischen Traditionen hineingetragen und dieselben dadurch auf die mannigfaltigste Weise entstellt; kurz sie erhielten überall mehr oder weniger das mythische Gepräge; allein es geschah alles dieses doch so, daß selbst unter der fabelhaften Hülle, ja unter der ärgerlichen Einkleidung und Entstellung doch die urspünglichen reineren Ideen noch hindurch schimmerten und daß so überall mehr oder weniger die Möglichkeit vorhanden war, die Wahrheit von dem Irrthum zu scheiden, und ganz mit Recht erblicken wir daher in den göttlichen Uroffenbarungen ein ganz allgemeines Hülfsmittel, wodurch Gott für die Erziehung des ganzen Geschlechts thätig war [1]).

---

1) Keines der alten Weltvölker ermangelt denn auch seiner Religionsstifter, Philosophen u. s. w., deren Bestreben dahin ging, in den Mythen die Schale von dem Kerne zu scheiden. Der wahrhaft providentielle Charakter dieser Persönlichkeiten ist durchaus anzuerkennen.

§. 8.

Fortsetzung. Die besonderen Vorbereitungsanstalten. Das Mosaische Gesetz.

Wenn nach den gegebenen Andeutungen die göttlichen Uroffenbarungen für das ganze gefallene Geschlecht bestimmt waren, so ergingen dagegen die nachfolgenden Heilsoffenbarungen bloß an ein einzelnes besonders ausgewähltes Geschlecht, an das Geschlecht der Abrahamiden, an das Volk der Juden. Der Grund dieser Erscheinung liegt in dem verschiedenen Gebrauche, der von Seiten der einzelnen Geschlechter von den göttlichen Uroffenbarungen gemacht wurde. Der größte Theil derselben gab der Stimme Gottes, wie sie sich im Gewissen und in seinen Uroffenbarungen aussprach, kein Gehör; die Sünde nahm vielmehr bei ihnen Ueberhand und Gott überließ sie deshalb zu ihrer Strafe und Züchtigung, um ihren Stolz zu brechen und gründlich zu heilen, um ihnen selbst und in ihrem Beispiele der Gesammtmenschheit zu zeigen, wohin die stolze Abkehr von Gott und das Vertrauen auf eigene Kraft führe, ihrem eigenen verschuldeten Elende, dem Elende der Sünde; sie sind die von Gott zurückgesetzten, unter den Unglauben beschlossenen Völker (Röm. 11). In den Patriarchalischen Familien dagegen, in den Familien Abrahams, Isaaks und Jakobs erhielt sich die reinere Gotteserkenntniß und ein höheres besseres Leben, und zum Lohne ihrer Treue erhob Gott diese Familie zu seiner Familie und das von ihnen stammende Volk zu seinem Volke. Er sonderte sich das jüdische Volk vor den übrigen Menschen aus und er leitete und führte es auf eine besondere Weise, auf daß es fortan der Träger seines Heilsrathschlusses und ein lebendiges Zeugniß seiner erbarmenden Liebe sein möchte. Das jüdische Volk, von der heidnischen Welt übersehen, aber von Gott gesehen, ist das auserwählte Volk Gottes, ein Bundesvolk, und seine von Gott ihm gegebene Bestimmung war keine andere, als Erhaltung der wahren Gotteserkenntniß, des wahren monotheistischen Glaubens und eines ihm entsprechenden höheren Lebens in der Mitte einer verdorbenen Welt; zugleich war es dazu bestimmt, daß der Erlöser

in seiner Mitte erscheinen und daß von ihm aus das neue Leben über die gesammte Menschheit sich verbreiten sollte. Nicht in der Verwirklichung einer Weltidee, nicht in politischer That oder in Kunst und Wissenschaft liegt die Bestimmung dieses Volkes. Es ist ein unkünstlerisches, ein nichtphilosophirendes Volk, ohne besondere Thaten auf dem großen weltlichen Schauplatze. Sein Beruf geht ausschließlich auf in der religiösen Aufgabe; seine Bestimmung ist die, ein Ausdruck zu sein für die sündige Menschheit, insofern diese für das göttliche Reich erzogen werden soll. Der Streit, den dieses Volk durch seine ganze Geschichte hindurch streiten soll, ist der Glaubensstreit, der geistliche Streit zwischen Gott und Welt, zwischen dem Herrn und den Götzen, der Streit zwischen dem Gesetze des Herrn und dem heidnisch sündhaften Wesen, damit das Reich Gottes auf Erden wieder gegründet werden könne.

Damit das jüdische Volk diese seine Bestimmung wirklich erfülle und erreiche, ließ Gott es nicht, wie die heidischen Völker in dunkler instinktartiger Sehnsucht zum unbekannten Gotte sich hinbewegen, sondern er machte es zum Träger seiner ununterbrochen sich fortsetzenden Offenbarungen und Verheißungen, zum Gegenstande seiner besondern providentiellen Führung und Leitung. Zunächst und vor Allem ließ er dieses Volk in einen absoluten Gegengesetz treten mit der übrigen Welt, welche sich dem Heidenthum, seinen Lastern und Verirrungen dahingegeben, er verbot jede engere Verbindung mit den heidnischen Massen, auf daß es von ihrer Fäulniß nicht mitangesteckt würde und er verpönte die Uebertretung dieses Verbotes durch die strengsten Strafgesetze. Es bezog sich dieses göttliche Verbot jedoch nur auf jeden engeren Lebensverkehr, insoweit er die Reinheit des jüdischen Volkslebens gefährden konnte; es war aber nicht jeder Verkehr mit der heidischen Welt schlechthin verboten: alle Mitglieder des jüdischen Volkes waren vielmehr strenge gehalten und verpflichtet, die Ehre des einzig wahren Gottes überall vor dem Angesichte aller Völker zu verkündigen, und es wurde dieses Volk zugleich auch eben deshalb und zu dem Zwecke mit seiner reineren Religion unter die übrigen Weltvölker hingestellt, damit von ihm aus auch in die Nacht dieser Völker ein Strahl des Lichtes mitunter hineinfalle und damit diese, wenn sie wollten, von ihm lernen und durch seinen Anblick von ihrer eigenen Verdorbenheit, von ihrer

eigenen Gottlosigkeit und Verkehrtheit überführt und so für ein höheres Leben wieder gewonnen werden möchten [1]).

Der Mittelpunkt der mannigfaltigen für das jüdische Volk getroffenen Heilsanstalten bildet nun die Gesetzgebung des Moses. Das Gesetz des Moses enthält außer Vielem, was bloß bürgerlicher und politischer Art ist, einen für die Bedürfnisse des damaligen Volkes vollständigen religiös-sittlichen Unterricht. Die Idee von Gott als dem Einen Alles beherrschenden Schöpfer Himmels und der Erde wird nach allen ihren Elementen in der lebendigsten, eindringlichsten Weise entwickelt und eingeschärft, und eben so wird der Kreis der Pflichten, welche der Mensch gegen Gott, sich selber und den Nächsten zu erfüllen hat, scharf und deutlich bezeichnet. Das innere Gewissensgesetz, welches Jedem ins Herz geschrieben, wird als ein göttlich sanktionirtes nach seiner ganzen Bedeutung verkündigt und dadurch die Bestimmtheit des Begriffes wieder in das sittliche Leben eingeführt. Außerdem werden eine ganze Masse äußerlicher und zum Theile kleinlicher Religionshandlungen und Religionsübungen, mannigfaltige Opfer und Ceremonien vorgeschrieben, deren Zweck kein anderer war, als das Volk in der Anhänglichkeit an Jehovah zu erhalten, es im Gehorsam zu üben, seine Absonderung von den übrigen abgöttischen Völkern und die Reinerhaltung seiner Nationalität zu fördern, so wie ganz insbesondere das Gefühl der Schuld und das Bedürfniß nach der wahren Vermittlung mit Gott lebendig zu wecken, das künftige große Sühnopfer des Erlösers vorzubilden, die Gnade desselben zwar nicht selbst wie die christlichen Sakramente zu vermitteln, aber doch die göttliche Absicht, das Geschlecht aus Gnade zu erlösen, zu verkündigen und äußerlich gewiß zu machen.

Fassen wir den religiös-sittlichen Gehalt des Mosaischen Gesetzes noch näher und schärfer ins Auge, so ist der Charakter desselben, wie einzuräumen ist, zwar im Allgemeinen und vorzugsweise ein bloß äußerlicher und negativer, und sein Bestreben geht nicht so fast dahin, die innere Gesinnung zu reinigen und zu heiligen, als vielmehr die groben Ausbrüche des Bösen zu hemmen und eine äußere Gerechtigkeit, eine äußere Uebereinstimmung mit dem Gesetze

---

1) Exod. 22, 8. Deut. 7, seq. 10, 18—19. II. Reg. 22, 50. Ps. 9, 12. 21, 38.

zu bewirken; es bestimmt vorzugsweise nur, was der Mensch nicht thun soll, und nicht die ewigen Folgen des Guten und Bösen, sondern sinnliche Hoffnung und sinnliche Furcht, zeitlicher Fluch und zeitlicher Segen sind vorzugsweise die mächtigen Triebfedern, die es in Bewegung setzt, um die Erfüllung seiner Forderungen zu bewirken. Allein die höheren wahrhaft sittlichen Grundsätze und Motive fehlen doch auch im Mosaismus nicht gänzlich und sie blieben auch dem höher strebenden Israeliten nicht verborgen. Das Gesetz der Liebe Gottes über Alles z. B. wird bestimmt hervorgehoben (Deut. 6, 2.) es wird darauf hingedeutet, daß die äußere Gesetzestreue wenig fromme, wenn sie nicht zugleich durch eine gute Gesinnung geheiligt werde, daß die Befolgung des Gesetzes nicht nur zeitliche und irdische, sondern auch übernatürliche und ewige Folgen habe und daß es zugleich mit Rücksicht auf die letzteren zu erfüllen sei, und der Jude war so unter dem Einflusse der Gnade immerhin befähigt, auch ein übernatürliches Gute zu wirken und Thaten zu vollbringen, die ins ewige Leben hinüber führen. Außerdem entspricht das Mosaische Gesetz in seinem mehr äußerlichen negativen Charakter immerhin vollkommen der eigenthümlichen Bestimmung, welche es im Plane der göttlichen Vorsehung zu verwirklichen hatte und welche keine andere war, als ein sündhaftes, rohes, verkommenes Geschlecht zu erziehen und seine vollkommene Erlösung allmählig anzubahnen. Die sittliche Wiedererhebung eines sündhaften Geschlechts, wie des einzelnen sündhaften Menschen kann aber nicht anders eingeleitet werden als so und dadurch, daß ihm 1) die vorhandene Sünde und Sündhaftigkeit, seine sittliche Schwäche und Ohnmacht zum klaren und lebendigen Bewußtsein gebracht wird, daß 2) durch Verkündigung zeitlichen Fluches und Segens die Sünde in ihren groben Ausbrüchen gehemmt und eine äußere Gerechtigkeit allmählig erzielt und hervorgerufen wird, und daß endlich 3) die Sehnsucht nach der wahren inneren Gerechtigkeit, nach wirklicher Versöhnung mit Gott und nach einem Gott befreundeten und in Gott befriedigten Zustande geweckt und befestigt wird, und eben dieses Dreifache leistete das Mosaische Gesetz aufs Vollkommenste. Es sollte das wahrhaft gute gottgefällige Leben wecken und anbahnen, nicht aber selbst schon bewirken; es enthält zwar die Grundelemente, die Keime des christlichen Lebens, auf das es vorbereiten sollte, schon in sich und sie er-

schlossen sich auch unter dem Einflusse der Gnade den höherstrebenden, empfänglicheren Gemüthern; aber seinem allgemeinen Geiste nach und für das jüdische Volk als solches war es doch und es sollte nur ein vorbereitendes Institut sein, die Vorschule des Evangeliums, der *παιδαγωγος εις τον χριστον*, ein Lehr- und Zuchtmeister der noch Unmündigen bis dahin, wo sie in die Lehre und Zucht Christi eintreten konnten, um von ihm das Heil selbst, die Gnade der Versöhnung und Heiligung zu empfangen. Das Mosaische Gesetz war zunächst ein Lehrmeister, insofern es belehrte über das, was recht und gut ist, das religiös-sittliche Bewußtsein reinigte, schärfte und erweiterte, weiterhin ein Zuchtmeister, insofern es durch seine strengen Strafgesetze vom Bösen abschreckte und durch seine Verheißungen in die Bahn des Guten hineintrieb. Eben hierin besteht die absolute Bedeutung des Mosaischen Gesetzes und in dieser Beziehung hat es auch für uns noch Kraft und Geltung; es ist aufgenommen ins Christenthum und hat in ihm seine Erfüllung und Vollendung gefunden; auch das Christenthum ist ein Lehr- und Zuchtmeister.

Indem nun aber so das Mosaische Gesetz seine Funktion als Lehr- und Zuchtmeister vollzog, die Unbestimmtheit und Unsicherheit des sittlichen Handelns aufhob und zur Vollbringung des Guten mahnte und antrieb, so stachelte es eben damit nach der Lehre des Apostels die im Menschen vorhandene sündhafte Lust auf zur bewußten aktuellen Uebertretung des göttlichen Gesetzes, und es gab so Anlaß zu noch größerer Sündhaftigkeit; es machte, wie der Apostel sagt, die Sünde, die bis dahin wegen mangelhafter sitttlicher Erkenntniß vielfach todt war, lebendig, d. h. es machte den Menschen vielfach erst zum eigentlichen Sünder, zum bewußten Uebertreter des feierlich erklärten göttlichen Willens und es diente so vielfach zur Vermehrung der Sünde; ja der Apostel sagt ausdrücklich: das Gesetz sei der Uebertretungen wegen gegeben worden, d. h. damit bewußte Uebertretungen entständen, es sei eingeschoben worden zwischen der Verheißung des Heils und ihrer Erfüllung durch Christus, damit die Sünde überhand nehme und so der Gnade gleichsam mehr Anlaß und Stoff für ihre Wirksamkeit dargeboten werde. [1]) Selbstverständ-

1) Rom. 3, 20. 5, 20. 7–8. Gal. 3, 19.

lich ist der Ausspruch des Apostels nicht so zu verstehen, als habe das Gesetz den Zweck, das Gute zu hindern und das Böse zu fördern, gar nicht erreicht, sondern nur dem entgegengesetzten Zwecke gedient, auch nicht so, als falle diese Vermehrung der Sünde dem Gesetze selbst und seinem Urheber zur Last und als sei sie direkt von Gott bezweckt und eingeleitet; das Gesetz ist vielmehr, wie der Apostel selbst sagt, gut und heilig und es will und befiehlt nur das Gute und Heilige. Die Schuld jener Vermehrung der Sünde liegt einzig am freien Menschen und das Gesetz ist nur die unschuldige Veranlassung, die aber nicht vermieden werden konnte und durfte, insofern ja für den selbstbewußten Menschen ohne die bestimmte Erkenntniß des göttlichen Gesetzes keine Erlösung, kein wahrhaft gutes vollkommenes Leben möglich und denkbar ist. Gott gab daher das Gesetz und er ließ die dadurch vielfach veranlaßte Vermehrung der Sünde zu in guter Absicht und zu einem wahrhaft guten Zwecke; ja er bezweckte geradezu eine solche Mehrung der Sünde, allerdings nicht als Selbstzweck, um ihrer selbst willen und ohne sie selbst zu bewirken, wohl aber als Mittel zu einem guten Zwecke. Gott versteht es, auch das Böse für die Zwecke des Guten zu verwenden. Jene Vermehrung der aktuellen Gesetzesübertretungen diente vielfach auf eine vorzügliche Weise und sie sollte dazu dienen, das Bewußtsein der Sünde und Schuld im Menschen zu wecken und die eigene sittliche Kraftlosigkeit und Erlösungsbedürftigkeit ihm innigst nahe zu legen, seinen Stolz zu brechen und einen demüthigen Sinn, ohne welchen keine Erlösung möglich ist, in ihn hineinzupflanzen, und das Gesetz ist und war daher auch in dieser Beziehung als Mittel zum Zwecke gut und heilig. Insofern das Gesetz als ein Lehr- und Zuchtmeister dem Menschen seine sittliche Aufgabe vorhielt und zur Lösung derselben seine freie sittliche Thatkraft herausforderte und anspornte, insofern schärfte es ihm die hohe Wahrheit ein, daß die Zwecke der Erlösung an ihm nicht ohne ihn, nicht ohne seine freie Mitwirkung zu realisiren seien, und es diente so auf eine mehr positive Weise zur Förderung des Erlösungszweckes. Insofern es aber von der anderen Seite dem Menschen zugleich einen Spiegel seiner wirklichen Thaten vorhielt und das Bewußtsein der Schuld und des eigenen sittlichen Unvermögens in ihm weckte und schärfte, insofern weckte es die Sehnsucht nach der wahren Vermittlung mit

Gott, es trieb und drängte ihn, auf alle stolze Selbstgerechtmachung zu verzichten und sich demüthig dem Evangelium in die Arme zu werfen, welches einzig eine Kraft ist, zu beseligen Alle, welche an Christus glauben. Während daher das Gesetz in ersterer Beziehung Selbstzweck und seine Bedeutung eine absolute ist, ist es in dieser zweiten Beziehung bloß Mittel zum Zwecke und seine Bedeutung und Geltung eine bloß vorübergehende; es mußte aufhören, nachdem es seinen Zweck erreicht hatte, und das Gesetz der Gnade alsdann an seine Stelle treten; das Ende des Gesetzes ist, wie der Apostel in diesem Sinn mit Recht sagt, Christus. Das Mosaische Gesetz als solches ist und war eben so, wie das Naturgesetz, unter dem die Heiden lebten, ohne Gnade und Sakramente, und daher durchaus unvermögend, den Menschen wahrhaft zu entsündigen und zu heiligen; es belehrte den Menschen über das, was er ist und sein soll und es strafte und züchtigte ihn, es weckte das Schuldbewußtsein und die Sehnsucht nach wahrer Versöhnung mit Gott; aber es befreiete nicht von diesem Schuldbewußtsein und es flößte nicht ein den Geist reiner, kindlicher Liebe; in dieser Beziehung verwies es auf das künftige Gesetz der Gnade, auf den kommenden Erlöser Christus, und alle diejenigen Juden mithin, welche bloß an das Gesetz sich hielten und von ihm ihr Heil erwarteten, welche bloß mit Hülfe des Gesetzes, durch bloße Gesetzeswerke, durch eine bloße äußere Gerechtigkeit ihr Ziel erreichen wollten, verfehleten dasselbe nothwendig und sie gingen unter in ihrer stolzen Vermessenheit. Diejenigen aber, welche die idealen Zwecke des Gesetzes in sich verwirklichten, welche ihre Schuld und ihr Unvermögen erkannten und nach göttlicher Hülfe sich sehnten, welche ihr Heil, die Kraft zum Leben nicht von sich selber, auch nicht vom Gesetze, sondern von Gott, von dem kommenden Erlöser erwarteten, gelangten zum Ziele und wurden selig in dem Glauben an den kommenden Erlöser; sie wurden auf geheimen verborgenen Wegen aus dem Reiche des Gesetzes hinüberversetzt in das Reich der Gnade und sie gewannen Antheil an den Erstlingsfrüchten der Erlösung, an der Versöhnung und Heiligung durch Christus. Gegen die erste Klasse der Juden, welche ihr Heil vom Gesetze selbst erwarteten und das Gesetz als äußeres Institut noch festgehalten wissen wollten, nachdem die neue Heilsanstalt erschienen war, ist die Polemik des Apostels überall in seinen

Briefen gerichtet, und in dieser Beziehung ist er strenger, unbedingter Antinomist, Gegner des Gesetzes; er lehrt ihnen gegenüber mit Recht, daß das Mosaische Gesetz als äußeres Institut, nachdem es seinen Zweck erfüllt und die noch Unmündigen auf das Christenthum vorbereitet habe, gänzlich abgeschafft sei und fortan alles Werthes und aller Wahrheit ermangele, daß es aber nach seiner idealen Seite hin in das Christenthum aufgenommen sei und in ihm seine Vollendung gefunden habe. Auch in der christlichen Heilsanstalt muß der Sünder noch immer die Schule des Gesetzes betreten und durchlaufen, bevor der neue Mensch vollkommen in ihm wieder herausgeboren wird; auch er bedarf eines Lehr- und Zuchtmeisters, der Schule des Gesetzes, aber diese Schule ist das Christenthum selbst, welches die wahren ewigen Elemente des Gesetzes in sich aufgenommen hat.

§. 9.

Fortsetzung. Das jüdische Prophetenthum.

1) Die Propheten erscheinen unter den Juden als die Dollmetscher und Vollzieher des göttlichen Willens, als die Organe, wodurch Gott die fortschreitende Entwicklung seiner Heilsrathschlüsse dem Volke verkündigt, als die Hüter und Erklärer und zugleich als die Fortbildner des Gesetzes und des in der bisherigen Heilsoffenbarung Gegebenen, als ernste Warner und Strafprediger, als Eiferer für die Ehre Jehovahs und für die Sache der Religion. Sie sind ihrem Grundbegriffe nach erleuchtete Männer, welche aber nicht aus sich selber reden, sondern in Folge göttlicher Erleuchtung und Vollmacht; ihre Weisheit ist nicht eine menschliche, auf gewöhnlichem Wege erworbene, sondern eine durch göttliche Inspirition und Eingebung vermittelte. Dieser Begriff eines von Gott gesandten und erleuchteten Lehrers und Führers der Nation ist der Grundbegriff eines hebräischen Propheten; alles Uebrige, was einem solchen Propheten gewöhnlich noch zugeschrieben wird, ist aus jenem Grundcharakter abzuleiten.

Ein solcher Prophet war zunächst Moses, durch den Gott die Nation sich konstituiren ließ; er war als solcher Prophet zugleich

das sichtbare Oberhaupt des Staates, während Jehovah nach der theokratischen Form der Regierung das unsichtbare Oberhaupt desselben war. Das jüdische Prophetenthum hängt überhaupt mit der jüdischen Theokratie, wie sie durch Moses gegründet wurde, unmittelbar zusammen und aus ihr begreift sich die Nothwendigkeit desselben. War die Grundlage des jüdischen Staates Theokratie, d. h. war Jehovah selbst das unmittelbare Oberhaupt des Staates, nun dann bedurfte es bestimmter sichtbarer Organe, wodurch er seine unsichtbare Herrschaft, seine besondere providentielle Führung und Leitung ausübte, es bedurfte der Propheten als der Dollmetscher des göttlichen Willens, als der sichtbaren Repräsentanten Jehovahs, denen Alles, selbst Priester und Könige zu gehorchen haben. Auch Moses begriff die Nothwendigkeit dieser Propheten, und im Auftrage Jehovahs verkündigte er daher der Nation, daß er nach ihm stets und immer, so oft es das Bedürfniß verlangen werde, einen ihm ähnlichen Propheten d. h. ähnliche Propheten erwecken werde, welche sie leiten und führen sollten. Diese göttliche Verheißung erfüllte sich, wie die Geschichte bezeugt, fort und fort; es bildete sich überhaupt späterhin, nachdem neben dem Priester ein bleibendes Königthum zur Besorgung der mehr irdischen Angelegenheiten getreten war, ein bleibendes Prophetenthum, welchem die religiös-sittliche Bildung des Volkes, die Aufrechterhaltung der Gesetze und der vaterländischen Verfassung anvertraut war, und der Prophet Samuel legte zu diesem Ende, um von menschlicher Seite die göttliche Mission der Propheten vorzubereiten und zu unterstützen, sogenannte Prophetenschulen an, in welchen Jünglinge, die durch ein höheres Talent, durch einen empfänglichen Sinn für die Auffassung und Mittheilung des Göttlichen sich auszeichneten, als künftige Propheten gebildet und erzogen wurden [1]).

2) Die Bedeutung und Wirksamkeit der Propheten beruht demnach auf ihrer göttlichen Sendung und Erleuchtung. Vermöge ihres Charakters als göttliche Gesandten mußte die Nation sie achten und ehren und auf ihre Stimme hören; als von Gott erleuchtete und begeisterte Seher konnten sie aber auch die Nation belehren, war-

---

1) 1. Samuel 10, 5. II. Samuel. 20, 35. II. Reg. 2, 5 s.

nen, strafen, überhaupt ihr religiös-sittliches Leben allseitig nähren und pflegen.

Wie sehr nun die Propheten für die religiös-sittliche Bildung und Erhebung des jüdischen Volkes durch Lehre und Beispiel, durch Ermahnung und Züchtigung gewirkt, wie Vieles und Nachhaltiges sie geleistet haben, das beweisen hinlänglich die histor. Bücher des A. T. und die auf uns gekommenen Schriften dieser Propheten selbst. Sie hielten nicht nur an dem religiös-sittlichen Gehalte des Mosaismus strenge fest, sondern sie entwickelten, vergeistigten und vervollkommneten ihn auf mannigfaltige Weise; sie verkündigten sein Gesetz als ein Gesetz der Geistigkeit und Innerlichkeit und legten es aus, nicht um es aufzulösen, sondern um es zu vervollkommnen. Daß z. B. wahre innige Liebe zu Gott einzig das Prinzip des guten gottgefälligen Lebens sei, daß alle äußere Gesetzesgerechtigkeit zu nichts fromme, wenn sie nicht durch eine in sich gute heilige Gesinnung getragen werde, das wird von ihnen überall eingeschärft; eben so heben sie überall die höhere typische Bedeutung des jüdischen Ceremonialgesetzes und des jüdischen Kultus hervor, sie deuten z. B. darauf hin, daß die äußere Beschneidung ein Vorbild der innern geistigen Beschneidung und eine stete Mahnung sein solle, das Fleisch zu bewältigen und das Herz von der Sünde abzulösen, und eben so deuten sie nachdrücklichst darauf hin, daß das äußere Opfer ohne das innere Opfer, ohne die ethische Hingabe an Gott durchaus werthlos sei und Gott nicht gefallen könne, daß allen diesen gesetzlichen Opfern an sich keine versöhnende, die Schuld tilgende Kraft innewohne, daß ihre Bedeutung vielmehr einzig darin bestehe, das Schuldbewußtsein zu wecken und zu schärfen, Typen und Vorbilder zu sein von einem künftigen vollkommnen Opfer und daß sie deshalb einst diesem vollkommnen Opfer weichen würden [1]).

Ueberhaupt den echt christlichen Wahrheitsgehalt, welcher aus der göttlichen Uroffenbarung auch in das Judenthum, in das mosaische Gesetz hinüberging und ihm als eigentlicher Kern zu Grunde lag, den Gemüthern nahe zu bringen, sie dadurch der bloßen Ordnung

1) Jes 1 1. Jerem. 6, 20. Ps. 39, 7. 50, 18. Malach. 1, 7.

des Gesetzes zu entheben und in das Reich der Gnade hinüber zu führen, sie mit christlichen Elementen zu durchdringen und so das wahrhaft, gute, gottgefällige, christliche Leben unter dem Einflusse der Gnade in ihnen zu anticipiren, das war die Hauptaufgabe, deren Lösung sie ihre Kraft und ihr Leben widmeten. Eine warme, echt religiöse Begeisterung, durchdringt ihr gesammtes Leben und Wirken, und ihre Schriften üben daher auch selbst noch jetzt auf christliche Gemüther den wichtigsten und mächtigsten Einfluß aus. Nie entschlüpft ein Laut der Schmeichelei ihrem geweihten Munde, mit unbeugsamer Strenge demüthigen sie stets den hochmüthigen Sinn des Volkes, der Hohen und Niederen. Gehorsam und Demuth verkündigen sie immer und überall als die nothwendigen Tugenden des zur Verherrlichung durch Leiden geborenen Menschen, verheißen aber auch zugleich mit Hinblick auf den künftigen Erlöser Gnade und Vergebung dem gebeugten und gedemüthigten Sinn. Wahre innige Begeisterung für Tugend und Frömmigkeit war so der Geist, der aus ihnen redete, und wie ihre Rede, so war ihr Leben, in seiner Armuth, Demuth, Niedrigkeit, in den Mißhandlungen und Verfolgungen, die sie erfuhren, wahrhaft vorbildend das Leben des künftigen, vor ihrer Anschauung stehenden Erlösers. Groß und mächtig war daher auch ihre Wirksamkeit im Volke. Sie erhielten und befestigten in einem großen Theile desselben ein höheres Leben und bereiteten dem Erlöser einen empfänglichen Boden vor, auf den er seinen Samen ausstreuen konnte. Nachdem sie diesen Zweck erreicht hatten, da verstummen sie mit tröstendem Hinblicke auf die Zukunft und auf den in ihr erscheinenden Erlöser, den sie vorherverkündigt und dem sie durch ihre Wirksamkeit den Weg bereitet hatten. Diese Vorherverkündigung des Erlösers bildet das vorzüglichste Moment ihrer Wirksamkeit.

§. 10.

Fortsetzung. Die jüdische Messiasidee.

1. Nach den früher gegebenen Andeutungen enthält das Protoevangelium die bestimmte Verheißung einer göttlicher Errettung aus

dem Elende der Sünde, aber ohne nähere persönliche Beziehungen, also die Messiasidee in ihrer allgemeinsten Form und Fassung. Die Kunde von dieser göttlichen Verheißung gelangte zu sämmtlichen alten Völkern, und die gesammte vorchristliche Menschheit war so befähigt, sich vertrauensvoll Gott wieder zu nähern, seine Huld und Gnade anzuflehen und für ihre sittliche Erneuerung nach dem Maße der ihnen verliehenen Kräfte thätig zu sein. Wenn nun aber die Messiasidee als das Eigenthum der gesammten vorchristlichen Menschheit anzusehen ist, so besteht doch zwischen dem Heidenthum und dem Judenthum in dieser Hinsicht der bedeutende Unterschied, daß jene Idee bei dem letzeren unmittelbar und fortwährend unter besonderer göttlicher Leitung sich entwickelte und zugleich weit schärfer und bestimmter ausgeprägt wurde, als dieses bei den übrigen Völkern der Fall war. Gott ließ die übrigen Völker hierin, wie in andern Dingen mehr oder weniger ihre eigenen Wege gehen; dem jüdischen Volke aber wurde ein immer tieferer Blick vergönnt in das Reich des Messias und in seine Herrlichkeit; ja die Seligkeit desselben wurde ihm in Voraus gleichsam schon zu kosten gegeben, damit die Sehnsucht nach demselben um so kräftiger erwachen und um so fester und entschiedener auf die Realisirung jener Bedingungen hinstreben möchte, woran die Theilnahme am Messianischen Reiche geknüpft war. Die Messiasidee, die Hoffnung und Erwartung einer durch Gott herbeizuführenden seligen Zukunft wurde und war zuletzt das eigentliche Lebensprincip der jüdischen Nation; alles Leben des Volkes in der öden, freudenleeren Gegenwart versammelte sich, unbefriedigt durch die Gesetzeswerke u. s. w., unter dieser Morgenröthe und das ganze Volk wurde gleichsam zum Propheten; in die Zukunft blickte es stets und immer hinüber, dahin ging sein Sehnen und Streben, mit dem Geiste der kommenden Zukunft war sein ganzes Wesen befruchtet. Sehr verschieden und mannigfaltig war allerdings der Ausdruck dieser Messianischen Hoffnungen im Volke; bald erscheint der Messias im Glauben des Volkes als ein Kriegsheld, bald als ein Friedensfürst; die Besseren hingegen, welche die wahre Hoffnung unsers Geistes tiefer erkannten und deshalb in den Prophetischen Schilderungen den Kern von der Schale zu scheiden verstanden, betrachteten ihn vorzugsweise als den moralischen Restaurator der Menschheit, als den Befreier von Sünde und Irrthum, als den Begründer

eines wahrhaft sittlichen Reiches, eines Reiches der Wahrheit, Liebe und Seligkeit, welches hier beginnen und jenseits sich vollenden werde.

2. Die eigentlichen Träger dieser Messianischen Hoffnungen und Erwartungen, sowie die Organe, wodurch sich dieselben unter göttlicher Leitung beim jüdischen Volke immer kräftiger und bestimmter entwickelten und aussprachen, das waren die Propheten. Die Propheten schildern den Messias und die Messianische Zukunft in den mannigfaltigsten Formen und Weisen, und zwar sind diese Formen, unter denen die Propheten die Messianische Zukunft schauen und schildern, wie es überall bei der Weissagung der Fall ist und wie es gar nicht anders sein kann, entnommen aus der Gegenwart, worin die Propheten lebten. Die Weissagung, wie sie wenigstens faktisch im A. T. hervortritt, ist ihrem innersten Wesen nach nicht eine geschichtlich klare Anschauung der Zukunft, sondern vielmehr eine Anschauung der Zukunft aus den Verhältnissen der Gegenwart heraus, worin die Propheten lebten, so daß die Formen der Gegenwart und wohl auch mehr oder weniger das Wesen derselben mit hinübergetragen ist auf die Zukunft. Das Bild, die typische Darstellung ist daher der Weissagung durchaus wesentlich, und zwar schauet der Prophet das Ideal der Zukunft in demselben Maße vollkommener, als die in der Gegenwart gegebenen historischen Typen und Präformationen an Umfang und Reichthum gewinnen. Die verschiedenen Züge vom Ideal der Messianischen Zukunft entfalten sich daher allmählig, in stückweiser Sonderung und schließen sich erst in ihrer Erfüllung zur Einheit zusammen. Anders gestaltete sich die Messianische Hoffnung in der patriarchalischen Zeit, anders in der Davidischen, anders unter den Drangsalen des Exils. Die verschiedenen Züge aber vollenden sich zur Einheit in Christus, in welchem sie ihre Erfüllung fanden.

Fragen wir nun hier zunächst, welche Formen und Bilder die Gegenwart den Propheten darbot für die Anschauung des vom Messias zu stiftenden Gottesreiches, so waren es vorzugsweise die sichtbare Theokratie und die theokratischen Verhältnisse, und eben in ihnen bewegen sich daher die sämmtlichen Propheten. Durch den göttlichen Geist erleuchtet, schauen die Alttestamentlichen Propheten das geistige Gottesreich, welches Christus stiften wollte und wirklich stiftete, als

die einstige erhabene Entwicklung der gegenwärtigen sichtbaren Theokratie, als ihre Verklärung und Verherrlichung, und die Blüthezeit der Messianischen Weissagungen beginnt daher erst recht mit der Periode, wo zu dem schon vorhandenen theokratischen Propheten- und Priesterthum noch das theokratische Königthum hinzutrat und damit die Theokratie ihre geschichtliche Vollendung erhielt. Das Prophetenthum, das Priesterthum und das Königthum sind die wesentlichen Formen der Theokratie und in ihnen stellen sich überhaupt überall in der alten Welt die Repräsentanten Gottes und die Häupter der Menschheit dar; sie entsprechen den drei wesentlichen Bedürfnissen der gefallenen Menschheit, dem Bedürfnisse der Erleuchtung, dem Bedürfnisse der Versöhnung mit Gott und dem Bedürfnisse der Kräftigung und Heiligung. Die Propheten sind gleichsam die theoretischen Vermittler zwischen der Gottheit und den Menschen, die da verkündigen die göttlichen Satzungen und einführen in das Reich der Wahrheit, die Priester sind die praktischen Vermittler zwischen der Gottheit und den Menschen, die versöhnenden Mittelspersonen, welche die Gebete und Opfer des schuldigen Volkes der Gottheit darbringen und Huld und Gnade auf dasselbe herabflehen, und die Könige endlich sind gleichsam das personificirte göttliche Gesetz und seine Vollstrecker, die da wachen über seine Beobachtung, den Uebertreter züchtigen, dem treuen Beobachter aber Heil und Segen spenden und die Kraft verleihen zu einer immer treueren Erfüllung desselben.

Auch den Propheten sind nun diese drei Formen das Höchste, worin sich das Göttliche in der Menschheit repräsentirt, und sie charakterisiren daher auch den Messias durch diese von der sichtbaren Theokratie entnommenen Formen, sie schildern ihn als den von Gott selbst für jenen dreifachen Beruf Gesalbten (מָשִׁיחַ) als den Propheten, der die ganze Fülle der Wahrheit den Menschen überbringt [1]), als den Hohenpriester, der durch die Darbringung eines reinen, gottgefälligen Opfers die schuldige Menschheit wahrhaft mit Gott versöhnt [2]), und endlich als den König und Herrscher Israels, der höhere Kräfte und Gnaden an die Genossen

1) 5 Mos. 18, 18. Jes. 42 cf. Matth. 11, 27.
2) Jes. 53. Ps. 150 cf. Marc. 10, 45.

seines Reiches spendet, damit sie die Pflichten desselben erfüllen können [1]).

3. Was die Messianischen Weissagungen in Näherem anlangt, so lassen sich in ihrer streng historischen, vom Unvollkommneren und Allgemeineren zum Vollkommneren und Specielleren fortschreitenden Entwicklung füglich drei Perioden unterscheiden. Im Patriarchalischen Zeitalter tritt die Messiasidee, wie im Protoevangelium hervor in der noch ganz allgemeinen Form einer göttlichen Hülfe und Rettung, einer göttlichen Befreiung aus dem Elende der Sünde, noch ohne Beziehung auf eine bestimmte Zeit und auf eine bestimmte Person; bloß die Beziehung auf ein bestimmtes Volk, aus dem die Rettung hervorgehen sollte, wird sichtbar. Diesen Charakter der noch unbestimmten Allgemeinheit trägt die Messiasidee an sich in den Verheißungen, welche Gott dem Abraham machte und dem Isaak und Jakob wiederholte, in der Verheißung nämlich, daß in ihrem Samen, in ihrer Nachkommenschaft alle Völker der Erde gesegnet werden, daß Heil und Segen von ihrer Nachkommenschaft d. h. vom jüdischen Volke aus über alle Völker der Erde kommen werde. Es können hier nach dem ganzen Zusammenhange unter den Segnungen, welche die Nachkommenschaft Abrahams über die gesammte Menschheit bringen soll, nur geistige Segnungen, also Befreiung von Sünde und Irrthum, Einführung in die Gemeinschaft mit Gott u. s. w. verstanden werden, und an dem wahrhaft messianischen Charakter dieser Verheißung kann demnach nicht gezweifelt werden. Auch das N. T. bezieht die Erfüllung jener Verheißung auf Christus [2]).

Eine schon etwas schärfere, mit persönlichen Beziehungen verbundene Ausprägung erhielt die Messiasidee in dem Mosaischen Zeitalter. Der Messias erscheint jetzt nach dem Typus des Moses in der Gestalt eines von Gott erleuchteten und mit Kraft ausgerüsteten Führers und Propheten, der da die Sünde und den Irrthum bekämpft und die Menschheit von ihrer Herrschaft befreiet.

Die erste messianische Stelle, worin nach der wahrscheinlichen Deutung solche persönliche Beziehungen, Beziehungen auf ein be-

---

1) Jes. 2. 9. 11. cf. Joh. 18, 37.

2) Genes. 12, 3. 18, 18. 22, 18. 26, 4 cf. Act. 3, 25—26. Rom. 4, 13—16. Gal. 3, 8, 16.

stimmtes Individuum hervortreten, gehört noch dem Schluße des Patriarchalischen Zeitalters an, nämlich die Stelle in der Genes. 49, 10, welche den Segensspruch enthält, welchen Jakob über seinen Sohn Judas aussprach: „Nicht weichen wird der Zepter von Juda und nicht der Führerstab von seiner Lende, bis daß der Friedensfürst oder nach einer anderen Auslegung, derjenige kommt, der gesandt soll werden und der sein wird die Erwartung der Völker.“ Die exegetische Tradition der Synagoge und der christlichen Kirche hat den Messianischen Charakter dieser Stelle stets anerkannt, und zwar enthält dieselbe ein Zweifaches, nämlich, 1) die Vorhersagung, daß der Stamm Juda bis zur Zeit der Erscheinung des Messias seine nationale Selbstständigkeit behaupten werde, und 2) die Verheißung, daß der Stamm Juda ungeachtet des Verlustes seiner nationalen Selbstständigkeit in höherer Weise seine Herrschaft behaupten, daß er in und durch einen aus ihm hervorgehenden höheren König, den Messias sein geistiges Zepter über alle Völker ausdehnen und in einem neuen Gottesreiche Heil und Segen über sie bringen werde. ~~(Apok. 5, 4.)~~

Diese schärfere Ausprägung der Messiasidee wird fortgesetzt in der Stelle des Deut. 18, 18.: „Einen Propheten will ich ihnen erwecken aus der Mitte ihrer Brüder, gleich dir, und geben meine Worte in seinen Mund, und er wird zu ihnen reden Alles, was ich gebieten werde.“ Die in dieser Stelle enthaltene Verheißung ist allerdings nicht nothwendig ausschließlich auf einen einzelnen Propheten, d. h. auf den Messias zu beziehen, sie kann vielmehr füglich von einem Kollektivum, der ganzen Reihe der Propheten, dem Prophetenthum als solchem verstanden werden. Allein wenn Moses eine ganze Reihe von Propheten verhieß, welche das Heil des jüdischen Volkes und damit der gesammten Menschheit bewirken sollten, so mußte doch natürlich der Letzte und Größte unter diesen Propheten, der das Ganze vollendete und abschloß, als der Prophet *κατ' ἐξοχην*, also als der eigentliche Heilbringer, als der Messias hervortreten, und man begreift so, wie und warum das N. T. diese Stelle messianisch deuten konnte [1]).

1) Joh. 1, 45. 5, 46. act. 3, 22.

Eine dritte und letzte Periode der Messianischen Weissagungen, ihre eigentliche Blüthezeit beginnt mit dem Davidischen Zeitalter. Die einzelnen Züge werden jetzt immer konkreter, deutlicher und lebendiger, das große Gemälde nähert sich immer mehr seiner Vollendung. David und seine glückliche Regierung, welche Glanz und Ruhm über die Nation verbreitete, wurde jetzt das ideale Bild, welches den heiligen Sängern der Psalmen vorschwebte und unter welchem sie den Messias schauten und verkündigten. Sie verkündigen die Abstammung aus seiner Familie und entlehnen aus seinem Leben die Züge, um sie veredelt und vergeistigt auf seinen großen Nachkommen zu übertragen, er erscheint als sein Nachfolger auf dem Throne, als ein theokratischer König, als der Gesalbte Johovahs, wie David war, als der Sohn Gottes und als der Besieger aller seiner Feinde, als der hohepriesterliche König, der zwar von den Menschen verhöhnt und gelästert, an Händen und Füßen durchbohrt wird, über dessen Gewand das Loos geworfen, der dem schmachvollsten Tode geweiht wird, der aber aus allen diesen Kämpfen siegreich hervorgeht und selbst aus dem Grabe zum neuen Leben wieder ersteht [1]). An die Sänger der Psalmen reihen sich dann in einer ununterbrochenen Kette die übrigen Propheten an: sie verkündigen den kommenden Messias immer deutlicher und schauen ihn in einem immer verklärteren Lichte. Die Verkündigung des Messias wurde jetzt überhaupt der Mittelpunkt und die Seele der prophetischen Aussprüche, und eben dieses mußte so sein. Die traurigen Verhältnisse, worin die Nation bald durch das babylonische Exil versetzt wurde, erheischten das kräftigere Hervortreten der Messianischen Hoffnungen. Je mehr der Staat zerfiel, je weniger die Zerfallenheit und Herabwürdigung desselben den suchenden, ahnenden Sinn der Frommen im Volke befriedigte, desto fester und vertrauender heftete sich ihr Blick auf das verheißene zukünftige Heil, desto mehr bedurfte es der bestimmten Versicherung der dereinstigen Verherrlichung der Theokratie und ihres Vorzuges vor den Heidenvölkern, desto nothwendiger war den Gottlosen zum Schreck und dem Frommen zum Troste die bestimmtere Hinweisung auf die Zeit, wo das Messianische Reich seine Segnungen

---

1) Ps. 2, 8, 22. 71. 110.

allseitig enthüllen werde, wo Gott seinem Volke vergeben, ihnen einen Erretter nicht nur aus äußerem Druck und Elend, sondern auch aus seiner religiös-sittlichen Versunkenheit senden werde, wo er durch den Messias nicht etwa den alten Kult wiederherstellen, sondern einen neuen Bund stiften, seinen Geist über Alle ausgießen und alle Nationen zu seiner Erkenntniß hinführen werde. Im Näheren wird dann der Messias geschildert und verherrlicht als ein König im geistigen Sinne, als Prophet und Hohepriester. Von seiner königlichen Seite aus betrachtet erscheint der Messias als ein mächtiger von Gott gesandter Herrscher, als ein siegender, in seinem Reiche Recht und Frieden mit göttlicher Kraft gründender Held, dem alle Nationen anbetend huldigen und ehrfurchtsvoll ihre Geschenke darbringen, zu dem auch die Heiden mit Sehnsucht sich wenden. „Ein Kind wird uns geboren, so singt z. B. Isaias 9, 6—16, seinen Namen wird man nennen Wunder, Rather, starker Held, ewiger Vater, Fürst des Friedens; die Herrschaft wird er mehren und des Friedens wird kein Ende sein. Befestigen wird er seine Herrschaft und sie stützen durch Gerechtigkeit und Wahrheit von nun an bis in Ewigkeit." „Er wird richten zwischen den Heiden, (Jes. 2, 2—4) und schlichten zwischen vielen Nationen, daß sie zu Pflugscharen ihre Messer schmieden und zu Winzermessern ihre Spieße; es wird nicht mehr Volk gegen Volk das Schwert erheben und sie werden ferner nicht mehr die Kriegskunst lernen." „Die Wölfe werden friedlich bei den Löwen wohnen und die Panther bei den Böcken liegen, Kühe und Bären werden gemeinsam zur Weide gehen und junge Löwen mit den Lämmern spielen." Betrachtet man alle diese und andere Schilderungen, welche dem freudig bewegten Geiste der Propheten überall entströmen, mit unbefangenem Sinn, so kann man unmöglich den ideal-geistigen Hintergrund in diesem Gemälde des erwarteten Königs verkennen, der da, wie es heißt, kämpfen wird, mit der Waffe des Friedens, mit dem Schwerte des Geistes, um ein himmlisches Reich der Wahrheit und Gerechtigkeit für alle Zeiten auf Erden gründen. Der hohe, universale Geist des künftigen Messianischen Reiches leuchtet aus jenen Schilderungen zu deutlich hervor, als daß man ihn, wie die moderne Exegese es noch immer thut, beengen und die Erfüllung derselben von einem bloß irdischen Könige aus dem Stamme Davids erwarten könnte. Alle Namen, die dem großen Fürstensohne bei-

gelegt worden, sind viel zu ideal gehalten, als daß man bei dem Erwarteten bloß an einen ausgeichneten jüdischen König und nicht vielmehr an einen Herrn aller Herren der Erde zu denken hätte; deutlich und entschieden stellt sich das unter dem Zepter des Messias erblühende Reich als ein geistig sittliches Reich dar, welches hinieden beginnt und jenseits in der Ewigkeit seine Vollendung erhält, ganz so wie Christus in seiner βασιλεια των ουϱανων die Idee desselben aussprach und verwirklichte; seine Segnungen sind vorzugsweise geistige sittliche Segnungen und die Theilnahme an den irdischen Segnungen, die es bringt, ist bedingt durch Tugend und Gottseligkeit.

Von seiner prophetischen Seite schildern die Propheten den Messias als einen großen Propheten und Lehrer, der von Gott mit reichen Gaben ausgerüstet ist und das Licht des Heils zu allen Völkern der Erde bringen wird, ja als einen Propheten, der nicht etwa bloß durch Inspiration von der Wahrheit weiß, sondern die Wahrheit und das Leben selber ist. Ein Strom des göttlichen Geistes wird, wie es heißt, von ihm ausgehen und die in Sünde erstorbene Menschheit neu beleben, er wird sein Gesetz den Herzen eingraben, das äußere Gesetz zu einem inneren machen [1]).

Was endlich den Hohepriesterlichen Charakter des Messias betrifft, so schildern ihn die Propheten als den wahren Hohepriester und Heiland, der für die Wahrheit seiner Lehre der Verachtung der Welt, dem Leiden und dem Tode sich dahin gibt, der die Strafen des schuldigen Geschlechts auf sich nimmt, sich leidend und sterbend an die Stelle desselben setzt und durch dieses größte Werk der Liebe den Gott der Liebe versöhnt, kurz als den Stellvertreter der schuldigen Menschheit, als das gottgefällige Opferlamm, welches durch seine Hingebung die Versöhnung der Menschheit besiegelt und das wahre gottgefällige Opfer an die Stelle der alten überall begründet. Die prophetischen Schilderungen erheben sich auch in dieser Beziehung bis zur Neutestamentlichen Klarheit und Bestimmtheit [2]).

---

1) Jes. 42. 55, 4. Jerem. 3. 16. 33, 16. Joel 2, 23. Ezechiel. 36. 37. 40. Joh. 4, 25.

2) Ies. 50. 52. 53. Zachar. 3, 8—10. 6, 9—15. ~~12, 20. 13. 7.~~ Ezechiel 14. Mal. 10. Ps. 109. 16.

Wie von seiner idealen, geistig-sittlichen Seite, so wird der künftige Messias auch von seiner äußeren Seite, nach seinen äußeren Lebensverhältnissen in der konkretesten Weise von den Propheten geschildert und vorherverkündigt. Der Messias wird aus dem Stamm Davids entspringen, ein Sohn Davids sein [1]); er wird geboren werden von einer Jungfrau und angekündigt werden durch einen Vorläufer [2]). Die Zeit und der Ort seiner Geburt werden näher bezeichnet [3]) und die bedeutsamsten Momente aus seinem Leben werden hervorgehoben z. B. sein Verrath durch einen seiner vertrauten Jünger (Ps. 40, 10.), sein Leiden und sein gewaltsamer Tod (Jes. 40, 6. f. 52, 53. Ps. 16—22. 40.), seine glorreiche Auferstehung (Ps. 15), seine Himmelfahrt und Erhöhung zur Rechten des Vaters (Ps. 67.).

Alle diese Momente treffen in der Geschichte Jesu von Nazareth aufs Vollkommenste in der Weise zusammen, daß nur die tiefste Befangenheit in ihm den gekommenen Messias verkennen konnte. Das konkreteste Bild vom Messias stand in diesen prophetischen Schilderungen vor dem geistigen Auge des Israeliten, wie aus den prophetischen Aeußerungen des Hohenpriesters Zacharias, der h. Maria und des greisen Simeon im N. T. hervorgeht, und es bedurfte nur einer einfachen Vergleichung, um den wahren Israeliten Christo zuzuführen. Die wahrhaft frommen Israeliten erkannten ihn denn auch wirklich und nahmen freudig ihn auf. Der letzte und größte unter den Propheten, Joannes der Täufer insbesondere hatte das klarste Bewußtsein über seine Stellung ihm gegenüber, sowie die vollste Gewißheit, daß er unmittelbar in der Nähe sei, und als daher dieser an den Jordan zur Taufe kam, erkannte er ihn als solchen und verkündigte ihn als das Lamm Gottes, welches die Sünden der Welt hinwegnimmt, als den durchaus Mächtigen, der nicht mit Wasser tauft, wie er, sondern im h. Geiste und im Feuer d. h. der durch seine Taufe den Nachlaß der Sünde und die Wiedervereinigung mit Gott nicht bloß verkündigt und vorbereitet, sondern sie thatsächlich bewirkt und vollzieht.

---

1) Jes. 9. 2—7. 11, 1—2. Jerem. 23, 5—6. Ezechiel. 34, 22—23.

2) Jes. 7, 14. 40, 3—4.

3) Daniel 9, 20. Hag. 2, 7—8. Ps. 2, 7. Jes. 9, 6.

Fragen wir hier zum Schlusse nach der inneren Bedeutung der Messianischen Weissagungen, der in ihnen gegebenen Hinweisung auf die künftige göttliche Erlösung, so bestand dieselbe, wie schon bemerkt wurde, darin, daß durch sie eben so, wie durch das Gesetz die Empfänglichkeit für die Erlösung im jüdischen Volke geweckt und seine wirkliche Erlösung vorbereitet werden sollte. Indem durch die Messianische Weissagungen der Blick des Menschen stets auf den göttlichen Erlöser hingelenkt wurde, so wurde eben dadurch das Gefühl und Bewußtsein der in ihm vorhandene Sündhaftigkeit, seiner eigenen sittlichen Ohnmacht und Unfähigkeit, sowie die demüthige Sehnsucht nach einer göttlichen Hülfe beständig in ihm geweckt; zugleich wurde dadurch aber auch aller Verzweiflung an seinem Heile vorgebeugt und das Vertrauen in ihm befestigt, daß er dereinst an den sämmtlichen Früchten der Erlösung Theil nehmen werde. Wer nun in der vorchristlichen Zeit im Gefühle seines eigenen Unvermögens, in demüthiger, liebender Sehnsucht dem künftigen göttlichen Erlöser und Versöhner entgegenharrte und kraft dieser Sehnsucht seine Sündenschuld innigst bereuete, dem wurden auch die Erstlingsfrüchte der künftigen Erlösung, die Gnade der Versöhnung und Heiligung wirklich anticipando zugewendet, er gelangte unter dem Einflusse der Gnade zum Heile und zwar im Glauben an den kommenden Erlöser, per fidem in Christum venturum [1]).

---

1) Die Rechtfertigung des Menschen verwirklichte sich so, wie man sieht, unter dem Einflusse der Messiasidee in der vorchristlichen Zeit ganz in derselben Weise, wie in der christlichen Zeit; der lebendige, in Liebe thätige Glaube an den Erlöser, der das Herz durch die damit verbundene contritio perfecta wahrhaft ablöset von der Sünde, das war für den Juden, wie für den Christen, der das Sakrament der Buße nicht empfangen kann, die nothwendige Vorbedingung der wirklichen Rechtfertigung, und der Unterschied bestand bloß in dem an sich Unwesentlichen, daß der Glaube dort in der vorchristlichen Zeit sich auf den noch nicht gekommenen, aber doch für den Gläubigen geistig schon gegenwärtigen Erlöser bezog, während er in der christlichen Zeit an den erschienenen Erlöser sich anschließt, wie er voll Gnade und Wahrheit unter uns wandelte. Ein weiterer Unterschied besteht darin, daß in der vorchristlichen Zeit jener Glaube wie die Vorbedingung der Rechtfertigung, so auch zugleich die causa instrumentalis war, wodurch die Gnade der Rechtfertigung vermittelt wurde, während dagegen in der christlichen Zeit jener Glaube bloße Vorbedin-

Zweiter Hauptabschnitt.

Die Lehre von der Erlösung im Besondern.

§. 11.

Einleitende Bemerkungen.

Nach der Offenbarungslehre hat Christus, der Menschgewordene Sohn Gottes das gefallene Geschlecht erlöset und zwar in der Weise, daß er als ein neuer Stammvater in den Zusammenhang desselben eintrat, für die Schuld desselben leidend und sterbend genugthat und ihm die höhere Kraft erwarb und zuwandte, das ursprüngliche Leben der Gerechtigkeit und Heiligkeit wieder in sich zu begründen. Christus ist so der Wiederhersteller der Menschheit, ihr Erretter und Heilbringer. In diesem Charakter kündigt Christus sich selbst an, und so verkündigen ihn die Evangelisten und Apostel; sie bezeichnen ihn als den *σωτηρ*, als den *αρχηγος της ζοης* und mit Rücksicht darauf erhält er bei seiner menschlichen Geburt den bedeutsamen Namen *Iησȣς*, יְהוֹשֻׁעַ, salvator, Heiland (Luk. 1, 31). In eben diesem Cha-

---

gung der Rechtfertigung ist, die Vermittelung derselben aber in sinnlicher und darum viel eindringlicherer Weise durch die Sakramente sich vollzieht. Der A. B. hat keine Sakramente; die Beschneidung und die Theilnahme an den Opfern bewirkten nur eine gesetzliche, aber keine wahrhaft ethische Sühnung; die Opfer waren nur die Typen der christlichen Sakramente, und ihre wesentliche Bedeutung bestand darin, daß sie das Bedürfniß der Erlösung wecken und anregen sollten. Hatten sie aber etwa mitunter, wie einige Väter insbesondere von der Beschneidung annehmen, wirklich eine entsündigende Bedeutung d. h. vermittelten sie wirklich die Gnade der Rechtfertigung, so hatten sie dieselbe doch nur per accidens mittelst des Glaubens, des eigenen oder des stellvertretenden Glaubens der Eltern, den sie etwa weckten und anregten. Das Nähere hierüber gehört in die Lehre von den Sakramenten.

rakter als der Erretter und Heilbringer war Christus auch schon im Alten Bunde von den Propheten vorherverkündigt worden, und die Evangelisten und Apostel verkündigen ihn deshalb als den im Alten Bunde verheißenen Messias, als den Gesalbten Jehovahs, als den priesterlichen König [1]). Ganz dasselbe thut der Letzte unter den Alttestamentalischen Propheten, Joannes; er erklärt Christus für den Messias und sich für seinen Vorläufer [2]). Christus selbst spricht es zwar bei seinem ersten Auftreten nicht ausdrücklich aus, daß er der verheißene Erlöser sei; aber später bekennt er sich überall als solchen bei jeder Gelegenheit. Für die Wahrheit dieses Bekenntnisses spricht der höhere Charakter Christi, als göttlichen Gesandten, der für uns hier ein durchaus feststehender ist, und eben so spricht dafür, wie anderswo näher zu zeigen ist, eine einfache Vergleichung Christi mit dem Alttestamentlichen Messiasbilde, die wirkliche Erfüllung der Messianischen Weissagungen in der Person Christi, in seinem Leben und Wirken.

Unsere Aufgabe ist es nun, die Person des Erlösers und sein Werk näher zu charakterisiren. Die Lösung dieser Aufgabe vollzieht sich in zwei Hauptstücken: 1) in der Lehre über die Person Christi und 2) in der Lehre über das von ihm vollbrachte Werk der Erlösuug und über die eigenthümliche Art und Weise, wie uns dasselbe zu Gute kommt. Beide Abschnitte stehen in einer wesentlichen inneren Beziehung zu einander, tragen und beleuchten sich gegenseitig. Die Person Christi kann und darf von dem durch ihn vollbrachten Werke nicht getrennt werden, und es ist geradezu ein zur Auflösung des Christenthums hinführendes Unternehmen, wenn man das eine oder andere dieser Momente isolirt für sich auffaßt und würdigt. Das Werk Christi erhält seine eigentliche Bedeutung nur von seiner Person, von ihrer Gottmenschlichen Würde und es sinkt zu einem ganz bedeutungslosen Menschenwerke herab, wenn es nicht in Verbindung mit der Persönlichkeit Christi gewürdigt wird.

1) Act. 2, 36, 7, 52. 9, 22. 1 Joh. 2, 22. 5, 1.
2) Luc. 1, 17 u. 76. Matth. 3; Joh. 1, 25.

Erster Abschnitt.

Ueber die Person des Erlösers im Allgemeinen.

§. 12.

Die biblisch-kirchliche Grundvorstellung von der Person des Erlösers. Der Begriff der Inkarnation im Allgemeinen.

Wenn wir die mannigfaltigen Aussprüche der Offenbarungsschriften und die kirchlichen Bestimmungen über die Person des Erlösers in einem kurzen wissenschaftlichen Ausdrucke zusammenfassen, so ist derselbe kein anderer als: der Sohn Gottes, die zweite Person in der göttlichen τριας, hat in der Zeit in dem Sprößlinge Davids, in Jesus Christus eine vollständige menschliche Natur in die Einheit seiner Person aufgenommen und in durchaus ursprünglicher unauflöslicher Weise mit sich zu einem in sich geschlossenen Ganzen, zu Einer Person vereinigt, und Christus, der Eine und derselbe ist darum wahrer Mensch und wahrer Gott d. h. wahrer, wirklicher Gottmensch. Das Wort „Gottmensch" findet sich allerdings nicht im N. T., der Gedanke liegt aber überall der Neutestamentlichen Christologie zu Grunde. Zur Bezeichnung seiner Gottheit, seiner göttlichen Natur und Wesensgleichheit mit dem Vater dienen in der h. Schrift die Ausdrücke: Sohn Gottes und Wort Gottes (λογος), Eingeborner des Vaters, Abglanz des göttlichen Wesens und Ebenbild der göttlichen Herrlichkeit; zur Bezeichnung seiner Menschheit dagegen dient der Name: des Menschen Sohn (ὑιος του ἀνθρωπου [1]) und zwar bezeichnet ihn dieser Name als den Menschen κατ' ἐξοχην, als den urbildlichen Menschen, in welchem die Idee der Menschheit rein und

1) Matth. 8, 20. 12, 32. Luc. 5, 24. 9, 58. Marc. 2, 10. 28. 8, 31. 9, 8. 30. Joh. 1, 51. 3, 13—14. 1 Cor. 15, 26. Rom. 5, 15. 1 Tim. 2, 5.

vollkommen zu ihrer Erscheinung gekommen ist, als den zweiten Adam und Anfänger eines neuen geheiligten Geschlechts. Zur Bezeichnung seiner Gottmenschheit endlich d. h. der bleibenden persönlichen Einigung der göttlichen und menschlichen Natur in ihm dient der Name Christus, der Gesalbte, mit Beziehung auf sein dreifaches Amt als Prophet, Priester und König, zu dessen vollkommener Verwaltung nur ein Gottmensch befähigt war. Im Näheren sagt daher jene kurze, aber tiefsinnige Formel: Christus ist wahrer, wirklicher Gottmensch, über Christus ein dreifaches aus, nämlich 1) daß Christus als wahrer Mensch und was noch speziell hinzugefügt werden muß, als ein wirklicher Sprößling des menschlichen Geschlechtes, also als wahrer, wirklicher Menschensohn aufzufassen sei, 2) daß Christus zugleich wahrer Gott und zwar der Sohn Gottes sei und 3) daß diese beiden Naturen, die menschliche und die göttliche in Christus nicht geschieden und getrennt nebeneinander bestehen, sondern sich zu einer untrennbaren Einheit und zwar zu einer persönlichen Einheit vereinigen, so jedoch, daß der Sohn Gottes das prädominirende Princip ist, welches die aufgenommene menschliche Natur mit ihren Eigenschaften und Thätigkeiten regiert und beherrscht und als ihm gehörig in die Einheit seines göttlichen Bewußtseins aufnimmt.

In der Kirchensprache wird diese persönliche Vereinigung (Einheit) der beiden Naturen, der göttlichen und menschlichen in der Einen Person des Logos sowohl als Akt wie als Zustand die Fleisch- oder Menschwerdung des Sohnes Gottes (incarnatio, ἐνσαρκωσις, verbum caro factum est) genannt [1]), und das Symbolum des h. Athanasius spricht sich darüber also aus: „Zur ewigen Seligkeit ist nothwendig, daß man auch treu an die Menschwerdung unsers Herrn Jesu Christi glaube. Der wahre Glaube besteht aber darin, daß wir glauben und für wahr halten, daß unser Herr

1) Die griechischen Väter bedienen sich auch noch der Ausdrücke: φανερωσις, ἐπιφανεια (θεȣ), θεοφανεια, ἑνωσις, μιξις, κρασις, συνδρομη, συναφεια, συνθεσις, προσληψις, ἐνσωματωσις u. s. w. und die lateinischen Väter der Ausdrücke: inhomanatio, incorporatio, unio, unitio, adunatio, foederatio, commixtio, conversio u. s. w.

Jesus Christus Gott und Mensch zugleich ist. Als Gott ist er aus der Substanz des Vaters von Ewigkeit her gezeugt und als Mensch ist er aus der Substanz der Mutter in der Zeit geboren, vollkommener Gott und vollkommener Mensch, bestehend in einer vernünftigen Seele und in einem menschlichen Körper. Der Gottheit nach ist er gleich dem Vater, der Menschheit nach geringer als der Vater. Und obgleich er Gott und Mensch ist, so sind doch nicht zwei, sondern nur Ein Christus. Er ist aber Einer nicht durch Verwandlung der Gottheit in die Menschheit, sondern durch Aufnahme der Menschheit in Gott, Einer nicht durch Vermischung der Substanz, sondern durch Einheit der Person. Denn gleichwie die vernünftige Seele und der Leib Ein Mensch ist, also ist Gott und Mensch Ein Christus, der für unser Heil gelitten hat, abgestiegen zu der Hölle und am dritten Tage wieder auferstanden ist von den Todten, aufgefahren gen Himmel, sitzt er zur Rechten Gottes, des allmächtigen Vaters, von dannen er kommen wird zu richten die Lebendigen und die Todten."

Nach diesen Bestimmungen ist und war es nicht eine sogenannte unio naturalis oder substantialis, welche die Gottheit und Menschheit in Christus mit einander eingingen, nicht eine physische oder chemische Verschmelzung, welche aus Substanzen eine dritte neue, von beiden verschiedene bildet; diese doketisch-monophysitische Vorstellung tritt der wahren Gottheit in ihrer ewigen unwandelbaren Geistigkeit eben so sehr entgegen, als sie die wahre Menschheit vernichtet, und sie läßt einen Christus übrig, welcher, weil er weder Gott noch Mensch ist, auch für uns nicht der Mittler zwischen Gott und den Menschen, nicht ihr Erlöser und Heiligmacher sein kann. Die Einheit der zwei Naturen in Christus ist und war aber auch keine sogenannte bloß moralische Einheit, wie sie zwischen zwei durch Liebe und Gleichheit der Gesinnung mit einander verbundenen Personen stattfindet. Bei dieser ebionitisch-nestorianischen Ansicht bleibt die persönliche Zweiheit bestehen, es kommt keine völlige Einigung, keine Einheit zu Stande, wie sie uns im biblischen Christus so lebendig entgegentritt. Christus würde auch bei dieser Vorstellung nicht der Vermittler und Vereiniger der Gottheit und Menschheit sein können, eben weil sie in ihm selbst noch geschieden und getrennt wären; Christus wäre dann bloßer Mensch, zum Höchsten nur ein

von Gott begeisteter Prophet, sein Werk und seine Leistung wäre im Grunde ein rein menschliches Werk, eine bloß menschliche Leistung, von einem bloß endlichen Werthe, der unendlichen Verschuldung nicht gleich wiegend und darum unvermögend, sie zu sühnen, ohne höhere Kraft und Bedeutung.

Alle diese Vorstellungen sind demnach als falsche abzuweisen und ihnen gegenüber ist die Vereinigung, welche zwischen der Gottheit und Menschheit in Christus besteht, zu fassen 1) als eine wahrhaft persönliche (unio personalis, ἑνωσις ὑποστατικη) als eine Vereinigung, kraft welcher zwei Substanzen oder Naturen nur eine einzige und dieselbe Person bilden, 2) als eine Vereinigung der göttlichen und der menschlichen Natur in ihrer ganzen Integrität, ohne irgend eine Vermischung oder Verflüchtigung, 3) als eine Vereinigung der beiden Naturen in der Einen Person des Sohnes Gottes, als eine Vereinigung, vermöge welcher das herrschende Ich (Selbstbewußtsein) des Logos die Zweiheit der Naturen eben sowohl unterscheidet als mit sich zu Einer Person verbindet, ganz in ähnlicher Weise, wie wir uns in unserm persönlichen Bewußtsein eben so sehr der wesentlichen Verschiedenheit des Leibes und der Seele und ihrer Vermögen, als auch der persönlichen, unzertrennlichen Verbindung und Einheit derselben bewußt sind. Nur der Logos, welcher nicht der Vater und der h. Geist ist, ist Mensch geworden und zwar ist er die einzige Person in Christus. Die menschliche Natur, obschon in sich selbst unversehrt und vollkommen, ermangelt, in ursprünglichster Weise mit der göttlichen Natur als der unendlich erhabeneren vereinigt und durch sie beständig geleitet und regiert, des Selbstzweckes und der Selbstherrschaft, sie existirt nur um des mit ihr verbundenen göttlichen Wortes willen, in ihm und durch ihn und dienet seinen Zwecken d. h. sie ermangelt der eignen Persönlichkeit.

Alle diese Momente sind einer näheren und tieferen Entwicklung und Begründung bedürftig; vorzüglich aber bedarf dessen das letztere, auf die persönliche Einheit der beiden Naturen bezügliche Moment sowohl wegen seiner Schwierigkeit, als auch wegen seines reichen und tiefen religiösen Gehaltes. Das Verhältniß Gottes zur Welt und Menschheit ist eben in dem Dogma von der Vereinigung der Gottheit und Menschheit in Christus, am Eigenthümlichsten und Segenreichsten bestimmt. Diese Vereinigung als das persönliche Ein-

treten Gottes in die Natur des Geschöpfes ist einerseits die vollkommenste Offenbarung Gottes, andrerseits die tiefste Herablassung und Entäußerung Gottes von der Herrlichkeit zur Knechtsgestalt, wodurch die größten Gegensätze wunderbar in einander übergehen, wodurch die Gottheit sich der Menschheit mit der hingebendsten Liebe zur innigsten und vertrautesten Gemeinschaft vermählt hat; dieses Dogma gibt überhaupt unsrer Sehnsucht nach einer innigen Vereinigung mit Gott Festigkeit und Haltung, und die ganze christliche Erlösungslehre hat einzig darin ihre Basis.

I. Kap.

Vom Menschlichen in Christus.

§. 13.

Die Menschheit Christi im Allgemeinen.

Daß Christus wahrer, wirklicher Mensch gewesen d. h. daß *ihm eine* vollständige menschliche Natur zukomme, bestehend aus einer *wahren* menschlichen Seele und aus einem organisch ihr verbundenen *menschlichen* Leibe, das lehrt die h. Schrift auf das Bestimmteste, und es bedarf dieses insbesondere in unsrer gegenwärtigen Zeit kaum einer näheren Nachweisung, da sie ja so weit davon entfernt ist, das Menschliche in Christus zu läugnen, daß sie in ihm vielmehr eben nur die menschliche Natur und gar nichts weiteres anerkennen will. Die nähere Nachweisung des Menschlichen in Christus erscheint jedoch als nothwendig mit Rücksicht auf die älteste christliche Zeit, welche wohl das Göttliche, aber nicht in gleicher Weise das Menschliche in Christus anerkannte. Die persönliche Verbindung der Gottheit mit der Menschheit, das persönliche Eintreten des schrankenlosen Gottes in die Schranken der Kreatur erschien jener Zeit nicht nur

als etwas durchaus Wunderbares und Außerordentliches, sondern das Wunderbare mit dem Unmöglichen verwechselnd, meinten sie, eine solche Verbindung habe gar nicht sich vollziehen können, ohne daß vorher eine Umwandlung der Menschheit Statt gefunden habe. Manche Heretiker, wie z. B. die Doketen (Phantasiasten), Cerdo, Basilides, Marcion, glaubten deshalb, Christus sei gar kein Mensch, sondern nur ein Scheinmensch, ein bloßes Phantasma gewesen, bloß scheinbar gekleidet in die Gestalt eines Menschen [1]. Andere, wie die Manichäer und viele Gnostiker, welche die Materie für den Quell und Sitz des Bösen hielten, negirten in Christus entweder gänzlich die Leiblichkeit oder sprachen ihm doch eine der unsrigen gleiche, aus grobsinnlichen Elementen gebildete und aus dem Fleische der h. Jungfrau erzeugte Leiblichkeit ab, statt derselben eine himmlische, aus ätherischen Stoffen neu gebildete Leiblichkeit, die durch die h. Jungfrau nur wie durch einen Kanal hindurchgegangen, ihm zulegend [2]. Andere Heretiker endlich, insbesondere ein Theil der Arianer, vertheidigten die Ansicht, er habe nur einen menschlichen Leib mit sich vereinigt, aber keine menschliche Seele, oder doch wie Apollinaris glaubte, eine bloß thierische, aber keine wahrhaft vernünftige Seele (anima rationalis); ihre Stelle habe vielmehr der göttliche Logos vertreten [3].

Alle diese verschiedenen Vorstellungsweisen sind nach der Schrift- und Kirchenlehre in gleicher Weise verwerflich und zugleich verletzen sie das praktische religiös-sittliche Interesse aufs Tiefste; sie rauben uns die natürliche Gemeinschaft und Verwandtschaft Christi mit uns, sie entfremden und entfernen ihn von uns und zugleich zerstören sie gänzlich sein Mittler- und Versöhnungswerk. Der Erlöser als der Mittler zwischen Gott und den Menschen muß beiden Theilen angehören und beide in sich vereinigen, er muß Gottmensch sein. Er muß einerseits Gott sein, damit eben die Würde der Person den verdienstlichen Thätigkeiten, die er als Mensch leidend und sterbend setzt, eine unendliche, der unendlichen Schuld entsprechende Kraft

1) Iren. contr. Haer. I. 24. Epiph. Haer. 24.

2) Ambros. ep. ad Siric. Tert. de carn. Christi c. 6. de praescr. 49. Epiph. haer. 31. 61.

3) Athan. Cont. Apollin. II. 3. Aug. de haer. 49. Epiph. haer. 49.

und Bedeutung aufpräge und mittheile und damit er zugleich befähigt sei, aus seiner göttlichen Fülle höheres, himmlisches Leben über die erstorbene Menschheit auszugießen. Der Mittler muß aber auch wahrhaft Mensch sein, damit er Akte des passiven und aktiven Gehorsams, der Selbstverläugnung, der Unterwerfung unter den Willen des Vaters setzen und durch freiwilliges Leiden und Sterben, durch freiwillige Uebernahme der Sündenstrafen ein wahrhaft genugthuendes Verdienst sich erwerben könne, und zwar muß er nicht bloß Mensch sein, sondern er muß auch dem Geschlechte angehören, ein Sohn des Geschlechts, ihm organisch verbunden sein, damit er wirklich vikariirend für dasselbe eintreten und sein Verdienst dem Geschlechte als ein neuer Stammvater zuwenden könne. Der Mittler muß also Gottmensch sein; nur der freie Mensch, als endliches Wesen, nicht Gott, kann ethisch verdienen und genugthun; nur ein unendliches Wesen, Gott, kann aber durch seine persönliche Einigung bewirken, daß das menschliche Verdienst einen unendlichen Werth und ewige Geltung habe; nur ein Gottmensch also kann Unendliches verdienen.

Die Aussage der h. Schrift über das Menschliche in Christus ist dem Wesentlichen nach diese: Christus ist und war kein bloßer Scheinmensch, sondern wahrer, wirklicher, vollständiger Mensch und Menschensohn, und zwar hat er diejenige Form der menschlichen Natur angenommen, in welcher sich der Mensch noch gegenwärtig entwickelt. Diese Aussage liegt klar und entschieden in allen den Stellen zu Grunde, worin Christus einfach und schlechthin der Mensch *ανθρωπος*, *υιος του ανθρωπου* oder auch *ανηρ* der Mann [1]), der Sohn Davids und die Frucht seiner Lenden [2]), der Sohn und Saamen Abrahams [3]) genannt wird, worin es heißt, daß Christus im Fleische erschienen sei, daß der göttliche Logos in ihm Fleisch angenommen habe [4]). Wäre Christus nicht wahrer wirklicher Mensch im vollen

1) Act. 17, 31.

2) Matth. 1, 1. 9, 27. 12, 23. Luc. 1, 32. act. 2, 30.

3) Matth. 1, 1. Heb. 2, 16. 7, 14.

4) Joh. 1, 14. Rom. 1, 3. 9, 5. Der Ausdruck *σαρξ* bezeichnet im biblischen Sprachgebrauche die ganze vollständige menschliche Natur mit dem Nebenbegriffe der Schwäche, die körperliche, wie die geistige. Vgl. Genes. 1, 12. Luc. 3, 6. Aug. de civit. Dei 14, 2. de div. q. 83. q. 80. n. 2.

Sinn des Wortes gewesen d. h. hätte er etwa bloß einen menschlichen Leib, aber keine menschliche Seele, oder bloß eine menschliche Seele, aber keine Leiblichkeit gehabt, oder wären beide Principe nicht in lebendiger, sondern nur in äußerlicher, todter Weise in ihm vereinigt gewesen, so könnte er nicht schlechthin und einfach der Mensch u. s. w. genannt werden; Mensch ist ja nur derjenige, welcher Beides, Leib und Seele in sich als organische Einheit vereinigt; fehlt ein Theil, oder sind beide Theile nur äußerlich verbunden, so bleibt nur ein thierisches Wesen, oder ein rein geistiges Wesen, ein reiner Geist zurück, aber kein Mensch. Die Stelle im Philipperbriefe 2, 7, worauf die Doketen sich beriefen: „er erniedrigte sich selbst, nahm Knechtsgestalt an und wurde äußerlich wie ein Mensch befunden (σχηματι ἑυρηθεις ὡς ἀνθρωπος), steht damit nicht im Widerspruch, da σχημα nicht so viel als „Scheingebilde" ist, sondern die äußere wirkliche Erscheinung bezeichnet, und ganz dasselbe gilt von der Stelle Röm. 8, 7; der Ausdruck ὁμοιωμα bezieht sich hier lediglich auf ἁμαρτιας und der Apostel will nur dieses sagen: die ganze Erscheinung Christi sei ähnlich gewesen einer gebrechlichen, menschlichen Natur, an welcher die Sünde haftete, und dennoch sei er ohne Sünde gewesen.

2) Zu eben diesem biblischen Dogma von der wahren Menschheit Christi hat sich auch die Kirche vom Anfange an in allen ihren Symbolen, in den Aussprüchen der Väter u. s. w. bekannt und dasselbe mit aller Entschiedenheit den Heretikern gegenüber dogmatisch ausgesprochen [1]). Die Väter insbesondere entwickeln den Doketen gegenüber mit Scharfsinn die hohe praktische Bedeutung dieses Dogmas und sie zeigen, wie das ganze Erlösungswerk Christi damit stehe und falle. „Ist der Sohn Gottes nicht Mensch geworden, ruft Irenäus (III. 20.) den Doketen zu, so steht ihr noch unter dem alten Fluche und unter dem Tode. Denn die Sohnschaft können wir nicht erlangen, wäre nicht der Sohn mit uns in Gemeinschaft getreten und Fleisch geworden. Seine Menschheit ist nicht Schein, darum sind auch seine Werke, die Tödtung der Sünde und des

1) Ignat. ad Smyr. n. 4. τελειος ἀνθρωπος .... Iren. contr. haer. III., 20. V., 1, 14. VI., 9. Verbum potens et verus homo. Symbolum Apost. Nicaen. Athanas.... perfectus Deus, perfectus home.

Todes und die Belebung des Menschen Wahrheit." „Der Mittler zwischen Gott und den Menschen, so lehren die sämmtlichen Väter, müsse nothwendig beiden Theilen angehören und beide in sich vereinigen [1]), die ganze menschliche Natur bedürfe der Heilung und nach ihrer Totalität sei sie daher anzunehmen gewesen [2]), der Teufel müsse in derselben Natur, die gefallen, auch überwunden werden [3]), nur ein endliches Wesen könne verdienstliche Akte des Gehorsams u. s. w. setzen und Gott könne es nur, insofern er zugleich Mensch sei.

§. 14.

Die Leiblichkeit Christi.

1) Die wahre Leiblichkeit Christi erhellt zunächst schon hinlänglich aus den vorher angeführten Stellen, welche Christum überhaupt als wahren Menschen charakterisiren. Mit aller Klarheit aber findet dieselbe in allen jenen Schriftstellen ihre Aussprache, worin von ihren einzelnen Bestandtheilen, von dem Fleisch und Blut Christi, von seinen Händen und Füßen, u. s. w. ausdrücklich die Rede ist, worin ihm körperliche Bedürfnisse, körperliche Leidenheiten und Thätigkeiten ausdrücklich zugeschrieben werden, worin es z. B. heißt: daß er empfangen, geboren, beschnitten, herangewachsen und herangereift, daß er sich von einem Orte zum andern bewegt, daß er gegessen, getrunken, geschlafen, gehungert und gedurstet habe, gelitten und gestorben, daß er überhaupt in Allem seinen Brüdern gleich gewesen sei, außer in der Sünde. Alle diese Thätigkeiten und Leidenheiten sind rein körperliche Thätigkeiten und sie können von Christus in Wahrheit nur ausgesagt werden, wenn er einen wahren wirklichen Körper und nicht einen bloßen Scheinkörper besaß [4]).

2) Christus besaß nicht bloß eine wahre wirkliche Leiblichkeit, sondern er besaß zugleich nicht etwa eine vom Himmel herabgekommene, aus den Elementen gebildete, sondern eine mit der unsrigen consub-

1) Aug. epist. 137 ad Volus. Hilar. de Trinit. l. 9. n. 3. Fulgent. ad Trasim. l. 1. c. 15.

2) Just. Apol. n. 63. Iren. cont. haeres. v. 14. Athanas. Epist. ad Épic. n. 7. Cyrill. Alex. in Joann. 12, 27. Grg. Nyss. orat. caeth. c. 27.

3) Iren. adv. haeres. III. 18. v. 21. Ambros. de Incarn. dom. n. 56.

4) Luc. 2, 21—14, 1. 19. 41. Heb. 2, 17. Matth. 4, 2. 27, 34. Joh. 19, 25.

stanziale, eine aus dem Geschlechte überkommene Leiblichkeit, Fleisch von unserm Fleische; er stand vermöge seiner Leiblichkeit mit dem Geschlechte in realem, organischem Zusammenhange, und er war demnach ein wirkliches Glied desselben, ein Sohn des Geschlechts, der eben deshalb als sein Repräsentant vikarirend für dasselbe eintreten und sein Verdienst ihm zuwenden konnte. Es ergibt sich dieses aus allen jenen Stellen, worin die Geburt Christi als eine wahrhaft menschliche charakterisirt wird, worin gesagt wird, daß Christus empfangen und geboren worden sei von der Jungfrau Maria, daß er stamme aus dem Geschlechte Davids dem Fleische nach, worin er der Sohn Davids, der Menschensohn, und die heilige Jungfrau seine Mutter genannt und seine Genealogie auf Abraham und David zurückgeführt wird [1]). Selbstredend könnte alles dieses von Christus nicht prädicirt werden, wenn seine Leiblichkeit eine ganz neue, unmittelbar von Gott geschaffene, eine der unsrigen bloß gleiche und nicht eine mit ihr consubstanziale, Fleisch von unserem Fleische wäre, kurz wenn er seine Leiblichkeit nicht aus dem Geschlechte von der Maria empfangen hätte.

3) Die Leiblichkeit Christi ist und war dem Wesentlichen nach vollkommen gleich der unsrigen und sie participirte demnach an allen jenen Mängeln und Unvollkommenheiten, denen gegenwärtig die menschliche Natur unterworfen ist; sie ist und war keine durch Umwandlung glorifizirte und unsterbliche, sondern eine leidensfähige und sterbliche Leiblichkeit. Die h. Schrift hebt dieses mit aller Entschiedenheit hervor, indem sie von dem Erlöser berichtet, daß er z. B. gehungert und gedurstet, daß er dem Schmerze unterworfen gewesen sei und endlich den Tod wirklich und wahrhaft für uns am Kreuze erduldet habe [2]).

Christus war demnach in körperlicher Hinsicht wahrer, wirklicher Mensch, empfänglich für körperliche Leiden und Schmerzen, dem Tode unterworfen, ganz so wie wir es sind, nur mit dem wichtigen, wohl zu beachtenden Unterschiede, daß Alles dieses bei ihm nicht Folge und Ausdruck einer vorhandenen Sünde und Sündhaftigkeit, sondern

---

1) Luc. 1, 32. Matth. 1, 2. Act. 3, 10. 13, 25. Rom. 1, 3. 9, 5. Gal. 3, 16. Heb. 3, 14.

2) Jes. 53. Luc. 7, 34. 22, 42—44. Math. 4, 2. 26, 39. 27, 50. Marc. 15, 34. Joh. 19, 30. Hebr. 4, 15. 5, 2.

ein für den Zweck der Erlösung **frei übernommenes** Leiden und Sterben war und daß es zugleich in einem ganz andern Verhältnisse zu seinem sittlich-geistigen Leben stand, insofern dieses frei von aller Sünde und Sündigkeit durch und durch geheiligt war und deshalb von dem Körper ethisch unafficirt blieb. Christus als Gottmensch war frei von der Erbsünde und demnach an und für sich auch frei von allen ihren Folgen und Strafen, dem Leiden und dem Tode vermöge eines Debitum und eigentlicher Naturnothwendigkeit nicht unterworfen; es bestand für ihn als den durchaus Reinen und Schuldlosen keine Nothwendigkeit, jene Sündenfolgen auf sich zu nehmen und als Gottmensch konnte er in jedem Zeitmomente seinem Körper die Kraft der Verklärung einsenken und ihn aus einem sterblichen in einen unsterblichen umwandeln, weshalb er auch selbst (Joh. 10, 15—18.) von sich sagt: „Niemand könne ihm sein Leben entreißen, sondern er habe die Macht, dasselbe hinzugeben und es wieder an sich zu nehmen;" Christus erschien daher ganz freiwillig in der Gestalt des sündlichen Fleisches, er übernahm freiwillig aus Liebe zur gefallenen Menschheit und aus Gehorsam gegen den Willen seines himmlischen Vaters jene besonderen Sündenfolgen, die Schwäche und Hülflosigkeit, die Leidensfähigkeit und Sterblichkeit unsrer Natur, um eben in dieser freudigen Uebernahme der göttlichen Gerechtigkeit ein gottgefälliges Opfer für die Schuld der Menschheit darzubringen und um mithin in der von Gott gewollten Weise der Erlöser der Menschheit sein und werden zu können [1]).

4) Ganz in gleicher Weise und in gleichem Sinne bekennen und vertheidigen die Väter das Dogma von der wahren Leiblichkeit Christi [2]) und ihrer Identität mit der unsrigen [3]) ganz einstimmig und sie zei-

1) Hugo. Vict. de sacram. l. 2, c. 7. Quia caro peccatrix a poena peccati liberari non potuit, nisi caro eius, quae sine peccato erat, pateretur: infirmitatem passibilitatis et mortalitatis in carne assumta retinuit potestate, sustinuit voluntate, non passus est necessitate.

2) Ignat. ep. ad. Smyr. 2. 4. 5. Iren. adv. haer. v. 17. Clem. Strom. III. 12.

3) Iren. III. 21. εἰς τι οὖν παλιν οὐκ ἐλαβε χοῦν ὁ θεος, ἀλλ' ἐκ Μαριας ἐνηργησε την πλασιν γενεσθαι; ἱνα μη ἀλλη πλασις γενηται, μηδε ἀλλο το σωζομενον, ἀλλ' αὐτος ἐκεινος ἀνακεφαλαιωθη τηρουμενος της ὁμοιοτητος. Mar. Victor. in Gal. v. 14. Quoniam catholicum corpus ille ad omnem hominem habuit, quod passus est catholicum fecit, i. e. ut omnis caro in illo crucifixa sit.

gen den Doketen gegenüber, wie tief dasselbe in das ganze Wesen des Christenthums eingreife. Wäre Christus, bemerken sie 1) nicht ein Mensch gewesen, wie wir es sind, wäre er insbesondere seiner Leiblichkeit nach nicht Fleisch von unserm Fleische gewesen, dann wäre eben damit sein organischer Zusammenhang mit uns aufgehoben, er stünde ganz wie ein Fremder außerhalb des Geschlechtes und von einer stellvertretenden Genugthuung desselben, von einer Vererblichkeit seines Verdienstes könnte nicht füglich mehr die Rede sein; er wäre nicht unser Repräsentant, sein Tod nicht unser Tod, sein Sieg nicht unser Sieg, Ruhm und Heil [1]). 2) Christus sollte die gefallene Menschheit in den Zustand ursprünglicher Vollkommenheit wieder zurückversetzen; er mußte daher das Drückende, was gegenwärtig an der menschlichen Natur haftet, in seinem ganzen Umfange über sich nehmen und so durch sein eigenes Beispiel es dem gefallnen Menschen zum lebendigen Bewußtsein bringen, wie er ungeachtet jener Beschränkungen doch in der Kraft Gottes ein heiliges Leben in sich begründen und sein Ziel erreichen könne. 3) Wäre die Leiblichkeit Christi nicht der unsrigen gleich, sondern eine pneumatische oder gar bloßer Schein gewesen, so hätte er nicht wahrhaft leiden und sterben und demnach wenigstens nicht in der Weise des Opfers die Menschheit erlösen können; die Wahrheit und Wirklichkeit seines Opfertodes, seiner Auferstehung und unserer Erlösung wäre aufgehoben, das ganze Leben und Wirken Christi beruhte auf Lüge und Täuschung, alle Gewißheit, die sinnliche, wie die historische und theologische wären untergraben, das manichäische Dogma von der absoluten Bosheit der Materie, von einer bösen Urprincipe sanktionirt und überhaupt die

---

1) Iren. adv. haer. v. 1. Tert. adv. Marc. III. 8. de carne Christi 16. Mar. Victor. Phys. 20: Et quidem, qui in carne veniebat salvator carnis, quod nostram debuit suscipere, non alienam, manifestum est; aliena enim suscepta salus ad nos non pertineret. Athan. *Οὐκ ἐξ ἡμων ἡ ληφθεισα σαρξ· και ποιαν ἐχομεθα σωτηριας ἐλπιδα; ἐτι ἡμιν ὁ νομος ἀπληρωτος· ἐτι της καταρας το βαρος· ἐτι του θανατου το κρατος. Εἰ μηδεν εἰχεν ἐκ της ἀνθρωπινης οὐσιας ὁ τον νομον πληρουσας, ἐτι ταις κατηγοριαις ἡ φυσις ὑπευθονος.* Cf. Quod Christus veram carnem habuerit. Edit. Colon. II. Pag. 323.

ganze Basis des Christenthums zerstört [1]). Ganz mit Recht bezeichnet daher der h. Joannes es als ein Grunddogma, daß Christus im Fleische erschienen sei und er erklärt Jeden für einen Verführer und Antichrist, der es läugnet; eben so eifert der Apostel Paulus für dieses Dogma und er findet darin die Grundlage des wahren Priesterthums und Opfers Christi [2])

§. 15.

Die Geistigkeit Christi.

Nach der Offenbarungslehre besaß Christus nicht bloß einen wahrhaft menschlichen Körper, sondern auch eine wahrhaft menschliche Seele und zwar nicht bloß eine thierische *ψυχη*, sondern eine anima rationalis, einen wahrhaft menschlichen Geist. Die heil. Schrift schreibt ihm zunächst 1) eine menschliche Seele einschließlich schon dadurch zu, daß sie ihn überhaupt als Menschen bezeichnet. Außerdem 2) wird Christus in der h. Schrift überall in konkreter Weise als ein wahrhaft menschlich denkendes, fühlendes und wollendes Wesen geschildert, es werden ihm Gefühle und Empfindungen, Gedanken und Willensäußerungen zugeschrieben, die echt menschlich sind und zu den eigenthümlichen Erscheinungsweisen der menschlich geistigen Natur gehören, welche einerseits aus einem rein materiellen und körperlichen Principe nicht begriffen werden können,

---

1) Tert. ad, Marc. III. 8. V. 7. Iren. V. 1. Athan. *ουκ ἐλαβεν ἐκ της ἡμετερας φυσεως σαρκα· πως οὐν ἐσκηνωσεν ἐν ἡμιν* . . . . *ψευδως ἀδελφους ὁ κυριος τους πιστους ὀνομαζει, ψευδως ὁ παυλος ἐιπε· του γαρ και γενεος ἐσμεν* l. c. Aug. div. v. 183. q. 14. Si phantasma fuit Corpus Christi, fefellit Christus et si fefellit, veritas non est. Est autem veritas Christus. Non ergo phantasma fuit corpus eius. Athan. l. c. Pag. 306: *ἡ ὀυν παντα ἀληθη πιστευτεον και το παθος ἀληθινον ὁμολογητεον. ἡ του παθεος ἀπαθως γεγενησθαι λεγομενȣ, σχημα ἀναγκη και δοκησιν και φαντασιαν παντα λογιζεσθαι. Εἰ ὀυ πεπονθεν ἀληθως, ὀυ δε ἀνεστη ἀληθως* . . . . *ὀυ δε τα κεντρα εσβεσε του θανατȣ, ἐτι ἐσμεν ἐν ταις ἁμαρτιαις* . . . .

2) I. Joh. 4, 2–3. II. Joh. 7. Heb. 2, 9. 4, 15. 8, 3. 9, 12. 10, 5.

aber auch anderseits von der in ihm vorhandenen schrankenlosen und unveränderlichen Gottheit nicht ausgesagt werden können, welche vielmehr Christus nur beigelegt werden können, wenn er eine wahrhaft menschliche Seele, einen wahrhaft menschlichen Geist besaß. Für die biblische Wahrheit dieser Anschauungsweise von Christus spricht zunächst schon die klassische Stelle im Hebräerbriefe 5, 7—8.: „Er hat am Tage seines Fleisches Gebet und Flehen mit starkem Geschrei und Thränen geopfert zu dem, der ihn vom Tode konnte erretten, und wiewohl er Gottes Sohn war, hat er doch an dem, was er litt, Gehorsam gelernt." Diese Stelle kann gar nicht verstanden werden, ja sie wird sinnlos, wenn Christus nicht eine wahrhaft menschliche Seele besaß. Sein Leiden erscheint nach dieser Stelle als ein wahrhaft menschlich geistiges Leiden, mit dem tiefsten Schmerzgefühle einer menschlichen Seele empfunden, verbunden mit Angst, Traurigkeit, mit dem Gefühle der Gottverlassenheit, mit dem sehnlichen Wunsche nach Befreiung, aber doch auch mit Ergebung in den göttlichen Willen; kurz es werden ihm die Empfindungen und Gemüthsbewegungen einer wahrhaft menschlichen Seele zugeschrieben.

Was Paulus in dieser Stelle in abstrakter, doktrineller Form über Christus ausspricht, das tritt uns überall im Leben Christi und insbesondere in der Leidensgeschichte in lebendiger Wirklichkeit entgegen. Im Garten zu Gethsemane ringt seine menschliche Natur unter der Uebermacht der Leiden im schwersten Kampfe, und seine Seele beugt sich in den Staub, betrübt bis in den Tod; er schauert zurück vor dem blutigen Leidenskelche, und er fleht, daß er vorübergehen möchte, er nimmt ihn jedoch geduldig und gehorsam an und leert ihn, da es der Wille des Vaters war. Zuletzt, als der Todeskampf ihn ergriff, da drängt sich das tiefste Leiden des erlöschenden Lebens in den Schmerzesruf zusammen: mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen. (Matth. 26, 37—39.)

Wie die Leidensgeschichte, so zeigt denn auch überhaupt das ganze irdische Leben Christi, daß er wahrhaft menschlischer Affektionen, wahrhaft menschlicher Gefühle und Empfindungen, der Freude, Traurigkeit, des Unwillens, des Zornes, des Verlangens u. s. w. fähig war. Insofern Christus der Sohn Gottes war, und die stets sich selber gleiche göttliche Natur in sich trug, war er selbstredend der bezeichneten Affektionen absolut nicht fähig. Jene Affektionen und

Empfindungen charakterisiren vielmehr nothwendig das Wesen, welches sie hat, als ein endliches, veränderliches Wesen, und Christus oder der göttliche Logos in Christus konnte sie daher nur von sich aussagen, insofern er wirklicher Mensch war, und zwar nicht bloß eine körperlich-thierische, sondern zugleich eine menschlich-geistige Natur in sich vereinigte [1]). Das bloße körperliche Wesen, das Thier ist wohl der Lust und des Schmerzes fähig: allein Freude, Traurigkeit, Verlangen, Sehnsucht, Zorn, Unwille u. s. w. sind im Thiere nicht gedenkbar; sie hangen zwar mehr oder weniger mit körperlichen Zuständen zusammen, und man nennt sie deshalb auch psychische Erscheinungen, allein sie setzen zugleich ein selbstbewußtes Wesen voraus, welches über die Veränderungen im Körper, über das Fortbestehen oder Nichtfortbestehen derselben reflektirt und durch diese Reflexionen auf eine verschiedene Weise in seinem eigenen Leben afficirt wird; kurz sie setzen ein geistiges Wesen voraus, welches an dem Leben des Körpers realen Antheil nimmt und von seiner Zuständlichkeit mitafficirt wird. Alle die bezeichneten Erscheinungen, wie sie im Leben Christi hervortreten, lassen also mit Nothwendigkeit auf eine wahrhaft menschliche Seele in Christus schließen. Wäre der göttliche Logos bloß mit einem menschlichen Körper in Verbindung gewesen, dann hätte er allerdings die Bewegungen des Körpers in die Einheit seines Bewußtseins aufgenommen und er hätte daher etwa wohl von sich aussagen können: ich leide, ich hungere, durste u. s. w.; allein Freude, Traurigkeit, Sehnsucht, überhaupt Gemüthsbewegungen hätte er nicht äußern können, weil weder der thierische Körper, noch auch die Gottheit als solche derselben fähig ist.

Die wahre Geistigkeit Christi geht weiterhin ganz klar und entschieden daraus hervor, daß ihm in der h. Schrift die wesentlichen Eigenschaften des Menschengeistes, nämlich Verstand und Wille ausdrücklich zugeschrieben werden. Bei Lukas 2, 52 heißt es in dieser Hinsicht ausdrücklich: „Christus habe zugenommen an Weisheit,

---

1) Athan. contr. Apoll. *ὀυδαμȣ της θεοτητος παθος προσιεται διχα πασχοντος σωματος. ὀυτε ταραχην και λυπην ἐπιδεικνυται διχα ψυχης λυπουμενης και ταραττομενης, ὀυτε ἀδημονει ἠ προσευχεται διχα νοησεως ἀδημονȣσης και προσευχομενης* Pag. 644.

an Alter und Gnade bei Gott und den Menschen." Eine Zunahme an Weisheit und Erkenntniß kann offenbar weder von einem bloß thierischem Wesen, noch von dem göttlichen Wesen [1]) prädicirt werden; es kann vielmehr von Christus nur ausgesagt werden, insofern er wirklich einen endlichen, menschlichen Geist besaß, der sich nach den gewöhnlichen Entwicklungsgesetzen des endlichen Geistes entwickelte, von niederen Anfängen der Erkenntniß allmählig zu höheren fortschritt. Mochte Christus sich auch, wie die meisten älteren Theologen mit Recht annehmen, vom Anfange an der Anschauung Gottes erfreuen und demnach Alles in Gott schauen und erkennen, so fand diese Anschauung doch, wie auch jene Theologen zugeben, auf eine für uns unbegreifliche Weise nur Statt gleichsam auf der Spitze seines Geistes; er erkannte dabei aber doch, wie aus dieser Stelle deutlich hervorgeht, zugleich auch in wahrhaft menschlicher, natürlicher Weise, und in dieser Beziehung nahm er wie auch immer allmählig zu an Weisheit und Erkenntniß; er besaß folglich einen endlichen, wahrhaft menschlichen, verständigen und vernünftigen Geist. Ganz dasselbe ergibt sich aus allen jenen Stellen, worin es von Christus heißt: „Der Geist des Herrn werde auf ihm ruhen, der Geist der Weisheit und der Erkenntniß, des Rathes und der Stärke, in ihm seien alle Schätze der Weisheit und der Erkenntniß Gottes verborgen [2])." Alle diese höheren Gnadenwirkungen beziehen sich selbstredend weder auf die Gottheit noch auf die Leiblichkeit in Christus, sondern sie haben nur Sinn und Bedeutung für ein Wesen, welches einen endlichen menschlichen Intellektus besitzt und eben damit der höheren Erleuchtung empfänglich und bedürftig ist.

Wie einen menschlichen Verstand, so legt die h. Schrift dem Erlöser denn auch einen wahrhaft menschlichen Willen bei, und zwar geschieht dieses insbesondere in allen denjenigen Stellen, worin Christus seinen eigenen Willen dem göttlichen, dem Willen des Vaters entgegengesetzt und unterordnet, beide also bestimmt von einander

1) Athan. Το γαρ ἀκτιστον, τῃ φυσει λεγεται ἀκτιστον, μητε αὐξησιν μητε ἐλαττωσιν ἐπιδεχομενον. Cont. Apollin. Pag. 617.

2) Jes. 11, 2. Col. 2, 5. cf. Joh. 1, 14, 16. 3, 34. 21, 17.

unterscheidet, worin von einem Gehorsam Christi u. s. w. die Rede ist[1]). Als göttlicher Logos konnte Christus ja seinen göttlichen Willen nicht dem Willen des Vaters entgegensetzen und unterordnen, eben weil beide nach dem Trinitätsdogma nicht geschieden und getrennt, sondern wesenhaft durchaus Eins sind, und der Gedanke einer möglichen Verschiedenheit beider durchaus absurd ist. Der göttliche Logos als solcher kann überhaupt keinen Gehorsam, keine Bitte, keinen Wunsch des Willens dem Vater gegenüber bethätigen und aussprechen und von ihm die Erfüllung desselben erflehen, da sein Wille eben so allmächtig und unbeschränkt ist, als der Wille des Vaters, beiden ein und derselbe Wille, eine und dieselbe Willenskraft eigen ist; und er konnte daher in Christus seinen Willen in einem Akte demüthigen Gehorsams dem Willen des Vaters nur unterwerfen und denselben dem Vater darbringen, wenn und insofern er eine endliche, vernünftige Willenskraft und mithin einen endlichen Geist mit sich vereinigt und in die Einheit seines persönlichen Lebens aufgenommen hatte.

Endlich folgt denn auch der hier zu beweisende Satz noch insbesondere aus der Stelle bei Lukas 23, 49.: „Christus habe sein πνευμα in die Hände seines himmlischen Vaters befohlen." Der Ausdruck πνευμα kann wie überall, wo er im Gegensatze steht zu σωμα, so auch hier nichts anderes als den vollständigen menschlichen Geist bezeichnen, wie er im Tode vom Leibe sich trennt. An eine Trennung des Logos als solchen vom Leibe kann hier schlechterdings nicht gedacht werden; denn er konnte sich oder seinen Geist ja Gott nicht empfehlen; solche Beziehungen sind in Hinsicht der einzelnen göttlichen Personen zu einander durchaus unstatthaft [2]).

2) Mit der Schriftlehre steht die Kirchenlehre in vollkommener Uebereinstimmung. Schon die ältesten Väter [3]) schreiben dem Erlöser

1) Matth. 26, 39. Joh. 5. 30. 6, 35. Heb. 5, 7—8. Phil. 2, 6. Heb. 5, 7—8.

2) Der göttliche Logos blieb zudem mit dem Leibe, während er im Grabe ruhte, nach der kirchlichen Lehre unauflöslich verbunden, und bei jener Trennung der Seele vom Leibe im Tode kann daher nicht an eine Trennung des göttlichen Logos, sondern nur an die Trennung einer wahrhaft menschlichen Seele gedacht werden. Vergl. Athan. contr. Apollin.

3) Clem. Rom. 1. Cor. n. 42. Justin. Apolog. II. 10.

eine wahrhaft menschliche Seele zu, und die vielfach aufgestellte Behauptung, daß die älteste Kirche sich die Menschwerdung des Sohnes nach der Art der Theophanien im A. T. als Vereinigung des göttlichen Logos bloß mit einem menschlichen Körper gedacht habe, verdient in der That keine Widerlegung. Nach Irenäus mußte Christus eine vollständige menschliche Natur annehmen, um uns erlösen zu können, und er vereinigte deshalb in sich nicht bloß eine thierische, sondern eine freie vernünftige Seele, die das Gesetz gehorsam erfüllte und dadurch die Sünde und den Teufel besiegte [1]). Ebenso legt Tertullian dem Erlöser eine wahre menschliche Seele zu, wie jeder andere Mensch sie besitzt, und er bemerkt ausdrücklich, daß er unsere Seele nicht habe erlösen können, wenn er nicht selbst eine solche in sich angenommen hätte [2]). Origenes faßt die menschliche Natur wie überhaupt, so auch in Christus wenigstens dem Ausdrucke nach trichotomisch auf und er begreift das höhere vernünftige Element, die Seele (νους, πνευμα) als dasjenige Moment, wodurch die volle Menschwerdung des Logos, seine Vereinigung mit dem thierischen Fleische vermittelt wurde. Die göttliche Natur des Logos konnte sich nach ihm nicht unmittelbar mit dem Fleische einigen, ohne sich dadurch in Veränderung und Leidendlichkeit zu versetzen; der Logos nahm deshalb unmittelbar die vernünftige Seele Christi an, mittelbar aber und durch sie machte er sich auch das thierische Fleisch zu eigen. Von der Seele Christi lehrt er dann, daß sie die heiligste und erhabenste aller Menschenseelen sei und zwischen Gott und den übrigen Seelen stehe, würdig der Vereinigung mit dem Logos und befähigt, durch ihr freies Opferleben den Fluch der Sünde zu lösen; in ihr sei vornehmlich das Erlösungswerk vollbracht worden [3]).

Ganz in ähnlicher Weise sprechen sich über die Vollständigkeit der menschlichen Natur in Christus die sämmtlichen übrigen Väter der drei ersten Jahrhunderte aus, und selbst an einer kirchlichen Entscheidung fehlt es aus diesem Zeitraume nicht, indem schon die Synode von Bosra gegen Beryllus ausdrücklich den Satz aufstellte, daß

1) Adv. haer. II. 62. V. 14.

2) De carne Chr. 20. Ut animam salvam faceret in se ipso, suscepit animam Christus, quia salva non esset, nisi per ipsum, dum in ipso.

3) De princ. 2, 6. ad Rom. T. III., 8.

der Menschgewordene Sohn Gottes beseelt (ἐμψυχος) sei. Die vollständigste und schärfste Formulirung fand diese Wahrheit aber im vierten Jahrhundert aus Veranlassung des Apollinarismus.

Apollinaris von Laodicea, durch Geist und Tiefsinn eben so sehr auszeichnet, als durch seine im Kampfe mit dem Arianismus bewährte kirchliche Gesinnung stellte die Behauptung auf, daß Christus nur eine thierische ψυχη, aber keinen νους, keine vernünftige, mit Freiheit begabte menschliche Seele gehabt, der göttliche Logos vielmehr die Stelle derselben in ihm vertreten habe. Apollinaris drang nämlich auf die Einheit der Person in Christus, glaubte aber bei der Annahme einer vollständigen menschlichen Natur in ihm dieselbe nicht festhalten zu können; denn die vollständige sich selbst wissende und sich selbst bestimmende Geistigkeit sei, wie er argumentirte, schon in sich selbst Person, und wenn daher dem Erlöser außer dem göttlichen, ein wahrhaft menschliches πνευμα eigne, so bekäme man in Christus zwei Personen, die sich schlechterdings nicht zu Einer Person zusammenschließen könnten, eine Doppelpersönlichkeit, die ein in sich Widersinniges, eine Monstrosität sei; die Annahme einer vollständigen menschlichen Natur in Christus werde daher auch mit Nothwendigkeit zu der Ansicht fortgetrieben, daß das Verhältniß der beiden Naturen in Christus bloß als ein moralisches zu fassen, daß der Logos nur als begeisternde Kraft und Wirkung in ihm, wie in den Propheten gewesen sei; der Logos habe sich dann an einen vollkommnen persönlichen Menschen angeschlossen und Christus sei deshalb nichts anderes und höheres als ein ἀνθρωπος ἐνθεος, ein Mensch, in welchem Gott sei, ein Gottbegeisteter Mensch, es bleibe für ihn nichts Specifisches übrig und es könne von einer Menschwerdung so wenig die Rede sein, als man das allgegenwärtige Sein und Wirken Gottes in allen Kreaturen Menschwerdung nennen könne. Auch die Erlösung werde, wie er weiterhin argumentirte, bei der Annahme einer vollständigen menschlichen Natur in Christus durchaus schwankend und unsicher, ja gänzlich unmöglich; denn sei Christus im Besitze eines menschlichen πνευμα gewesen, so müsse man ihm auch die Freiheit und mit dieser die Wandelbarkeit, (το τρεπτον), die Freiheit zum Guten und Bösen zuschreiben, die verdienstliche Thätigkeit des Erlösers sei mithin eine rein menschliche und zudem eine durchaus zufällige, die sich habe auch nicht verwirklichen können,

die Erlösung höre auf, eine göttliche That zu sein, verliere eben damit aber ihre absolute Bedeutung, alle Gewißheit und Sicherheit: Alle diese Consequenzen würden nun, wie Apollinaris meinte, nur vermieden, wenn man die menschliche Natur Christi durch Ausscheidung jenes Moments, an welchem die Persönlichkeit und Wahlfreiheit hafte, verkürze und den Logos selbst zum menschlichen νους in ihm werden lassen. Die unteren unpersönlichen Faktoren der menschlichen Natur, σωμα und ψυχη, und nur sie, seien der persönlichen Verbindung mit einem höher stehenden Principe bedürftig und fähig, und indem der Logos sie angenommen, habe er in der That nicht einen Menschen, eine menschliche Person angenommen d. h. bloß in ihm gewohnt und gewirkt, sondern er sei dadurch selbst wahrhaft und wirklich Mensch geworden. In dieser Auffassung sei Christus in Wahrheit der himmlische Mensch, der da vom Himmel herabgekommen, der in sich selbst der dem Bösen zugänglichen Wahlfreiheit ermangele und die Kraft besitze, das Fleisch zu bewältigen und den Fluch der Sünde zu lösen [1]).

Wie nun Apollinaris jene Selbstentäußerung des Logos zum menschlichen νους sich gedacht habe, ob in doketisch- monophysitischer Weise als ein bloß scheinbares sich Darstellen in der Form eines menschlichen νους oder in realer Weise als eine wirkliche Selbstentäußerung d. h. als Verwandlung, das wird aus seiner und seiner Gegner Darstellung nicht einleuchtend; aber wie er es sich auch gedacht haben möge, das ist jedenfalls einleuchtend, daß seine Theorie weder das speculative noch das praktisch-sittliche Interesse irgendwie befriedigt. Hat sich der Logos bloß mit einem σωμα und einer thierischen ψυχη vereinigt, was könnten sie dann anders sein als das bloße δοχειον des göttlichen πνευμα und wie könnte die Menschwerdung mehr als bloße Theophanie sein? Hat sich aber der Logos in der Menschwerdung wirklich abfallend von sich selber zum menschlichen νους entäußert d. h. ist er wirklich ein solches geworden, nun dann ist Christus nicht einmal mehr ein ἀνϑρωπος ἐνϑεος, sondern

1) Greg. Nyss. Antirrheticus adv. Apollinarem. Greg. Naz. Epist. I. II. adv. Cledon. Athan. cont. Apollinaristas. Epiph. haer. 62. Vergl. Dorner's Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person des Erlösers. Zweite Abtheilung Seite 976 ff.

im ebionitischen Sinne ein nakter Mensch und sein Erlösungswerk ein bloß menschliches Werk. Alle Vorwürfe, die Apollinaris der Kirchenlehre machte, fallen in verstärktem Maße auf ihn selbst zurück.

Von den damaligen Lehrern der Kirche, dem h. Athanasius, den beiden Gregoren, Epiphanius u. s. w. wurde die Apollinaristische Lehre denn auch sofort zum Theile in besonderen Schriften aufs Entschiedenste bekämpft und auf mehreren zu Rom unter dem Pabste Damasus abgehalten Synoden, sowie auf dem zweiten allgemeinen Concilium von Konstantinopel (381) als Irrlehre verworfen [1]) Die Väter vermögen zwar die Schwierigkeiten, welche die Vereinigung des Logos mit einer individuellen sich selbst bestimmenden geistigen Natur dem Denken allerdings darbietet, in keiner Weise zu lösen, sowie sie denn auch bis jetzt noch nicht ihre Lösung gefunden haben; aber sie thun mit schlagenden Gründen dar, daß die Einheit der Person in Christus doch nicht durch Verkürzung der

1) Schon die Synode von Alexandria (362) stellte den Satz auf: ὁμολογουν γαϱ και τουτο, ὀτι οὐ σωμα ἀψυχον, οὐδ' ἀναισθητον, οὐδ' ανοητον ἑιχεν ὁ σωτηϱ. Eine der Römischen Synoden sagt: Adserunt dicere, dominum ac salvatorem nostrum ex Maria virgine imperfectum i. e. sine sensu (νους) hominem suscepisse. Heu quanta erit Arianorum in tali sensu vicinitas! Illi imperfectam divinitatem in Deo filio dicunt, isti imperfectam humanitatem in hominis filio mentiuntur. Quod si utique imperfectus homo susceptus est, imperfectum Dei munus est, imperfecta nostra salus, quia non est totus homo salvatus. Der Pabst Damasus spricht sich in seinem Synodalschreiben und in seinen Anathematismen in diesen Sätzen aus: Confitendus filius Dei humanum suscepisse corpus, animam, sensum i. e. integrum Adam et ut expressius dicam, totum veterem nostrum sine peccato hominem. Anath. 7. Anathematizamus eos, qui pro hominis anima rationali et intelligibili dicunt Dei verbum in humana carne versatum, cum ipse Filius sit verbum Dei et non pro anima rationali et intelligibili in suo corpore fuerit sed nostram, id est intelligibilem, sine peccato animam susceperit atque salvaverit. Auf der ersten Synode von Konstantinopel wurde dann der Apollinarismus ausdrücklich verworfen und eben damit die entgegengesetzte Lehre von der Wahrheit und Vollständigkeit der menschlichen Natur in Christus als kirchliches Dogma erklärt; im Can. I. sagt das Concilium: ἀναθεματισθηναι (δει) πασαν αἱϱεσιν . . . . και την των 'Απωλλιναϱιστων.

menschlichen Natur in ihm angestrebt und festgestellt werden dürfe; sie entwickelten überhaupt für die Vollständigkeit der menschlichen Natur Christi die wichtigsten theologischen Gründe und zeigen scharfsinnig, wie das ganze Erlösungswerk Christi mit der Negirung dieser Wahrheit seine Basis und seine ganze Bedeutung verliere. Die Väter, die dychotomische Fassung des Menschen bei sich zu Grunde habend, bemerken in dieser Beziehung z. B. 1) Christus sei nach der Schriftlehre nach seinem Tode in die Unterwelt hinabgestiegen, während sein Leib, verbunden mit dem Logos, im Grabe ruhte; es könne dieses nicht von seiner Gottheit, die ja überall sei, sondern nur von seiner mit dem Logos vereinigten Seele verstanden werden, deren Realität mithin nothwendig anzunehmen sei [1]. 2) Die Juden hätten nach der Schriftlehre Christum, den Herrn in Wahrheit gekreuzigt und getödtet. Wäre nun Christus nicht im Besitze einer menschlichen Seele gewesen, sondern hätte, wie die Apollinaristen wollten, der göttliche Logos die Stelle derselben vertreten, so würde der Tod desselben in der gewaltsamen Trennung des Logos vom Leibe bestanden haben und die Juden würden mithin in realer Weise über den göttlichen Logos Gewalt ausgeübt haben, was eine durchaus widersinnige Annahme sei [2]. 3) Es sei eine sich gar nicht geziemende, durchaus unstatthafte Annahme, daß der göttliche Logos sich ausschließlich und unmittelbar mit der Materie, mit einem rein thierischen Principe verbunden habe; denn dadurch wäre der Logos ja nur ein Thier geworden, eine solche Verbindung sei durchaus bedeutungslos, ja in sich widersinnig; nur mit einer Intelligenz könne Gott, wie in und durch die Gnade, so auch seiner Substanz nach hypostatisch sich verbinden, und mit einem Körper könne er nur um des ihm verbundenen Geistes willen, nur mediante anima eine solche Verbindung eingehen, so wie denn auch der Körper nur um des in ihm wohnenden Geistes willen an den übrigen göttlichen Gnadenwirkungen participire. Wenn daher der Logos, wie zugegeben werde, Fleisch geworden und sich mit einem thierischen Körper ver-

1) Athan. Contr. Apollin. l. c. Pag. 626, 646. Greg. Naz. epist. ad Eustach. Joh. Damasc. orth. fid. l. III. c. 27. cf. Petav. de incarn. l. 12. c. 19.

2) Cf. Athan. Contr. Apollin. l. c.

bunden habe, so sei auch das Andere nothwendig anzunehmen, daß er sich zunächst und vor Allem mit einer vernünftigen Seele verbunden habe. Es ist übrigens diese Ansicht der Väter, daß der Logos mediante anima dem Körper sich verbunden habe, nicht so zu verstehen, als sei er nur mittelbar und auf entfernte Weise, nicht aber auch unmittelbar mit demselben verbunden gewesen; der Logos war vielmehr allerdings auch unmittelbar mit der Leiblichkeit in Christus unauflöslich verbunden; denn wäre dieses nicht, so würde Christus ja nach dem Tode nicht in Einer, sondern gewissermassen in zwei Hypostasen subsistirt haben, in der Leiblichkeit, die im Grabe ruhte und in der mit dem Logos verbundenen anima, was selbstredend mit dem Dogma von der untrennbaren Einheit der Person in Christus in Widerspruch steht; es könnte auch von dem Sohne Gottes nicht im Symbolum gesagt werden, daß er geruht habe im Grabe (qui sepultus est); der göttliche Logos war also allerdings auch unmittelbar mit dem Leibe und er blieb im Tode mit ihm verbunden; aber diese Verbindung fand doch und sie konnte nur stattfinden um des Geistes willen, insofern der Körper Organ des Geistes ist und um ihm zu dienen [1]). Weiterhin 4) bemerken die Väter, und aus diesen Bemerkungen leuchtet die hohe Bedeutung dieser Wahrheit für das Werk der Erlösung hervor: der Mensch sei zuerst und vorzugsweise als Geist, dem Geiste nach gefallen und eben deshalb sei er zuerst und hauptsächlich dem Geiste nach zu erlösen und anzunehmen gewesen; der Logos habe vor Allem Geist sein müssen, um zunächst in seiner Person, dann aber auch in uns die gefallene geistige Natur des Menschen wieder zu ihrer Vollendung hinzuführen [2]). 5) War Christus nicht wahrer, vollständiger Mensch und besaß er nicht insbesondere eind wahre menschliche Seele, so konnte er auch keine Akte des passiven und aktiven Gehorsams, der Demuth, der Selbstverleug-

---

1) Gregor. Naz. orat. 35: Per intermediam mentem Verbum cum carne coniunctum est. Athan. adv. Apollinar. August. Epist. 137. Thom. III. Q. 6. art. 1. Q. 50. art. 2. Petav. Inc. IV. c. XIII.

2) Greg. Naz. orat. 51. ὥσπερ σαρκος ἐδεησε (ὁ λογος) δια την σαρκα κατακριθεισαν, και ψυχην δια την ψυχην, ὁυτω και νου δια τον νουν οὐ πταισαντα μονον ἐν τω 'Αδαμ, ἀλλα και πρωτοπαθησαντα. cf. Aug. civit. Dei X. 27. Tert. de carn. Chr. l. c.

nung u. s. w. vollziehen und überhaupt keine ethische Wirksamkeit entwickeln; sein ganzes Leben und Wirken, sein Leiden und Sterben ist dann, weil nicht getragen und durchherrscht von einer vernünftigen Seele, kein wahrhaft menschliches mehr, bloßer nichtiger Schein, leere Täuschung und es ermangelt deshalb des verdienstlichen und darum des sühnenden Charakters; nur als wahrer Mensch, vermöge seiner wahrhaft menschlichen, freien sittlichen Natur, als dem principium quo aller Thätigkeiten konnte Christus verdienen; der göttliche λόγος als das principium quod theilte seinen verdienstlichen Thätigkeiten nur den unendlichen Charakter, den unendlichen Werth mit [1]). Ferner 6) besaß Christus keine wahrhaft menschliche Seele, so ist er auch für uns kein Vorbild, kein sittliches παραδειγμα, kein Ideal, dessen Verwirklichung auch wir erstreben können und sollen; denn nur der wirkliche Mensch, ein wahrhaft menschlicher Geist, nicht aber ein bloß göttliches Wesen, kann uns ein sittliches Vorbild, ein Beispiel vom Siege des Geistes über die Natur sein [2]). Endlich 7) bemerken die Väter: Besaß Christus keine menschliche Seele, so war er kein vollständiger Mensch, sondern im Grunde ein bloßer Scheinmensch, und wir müssen demnach schließen, daß es überhaupt keinen innerlichen realen Zusammenhang der Gottheit mit der Menchheit gebe, und eine reale, lebendige Verbindung beider unmöglich sei, denn wäre sie möglich, so würde sie gewiß in dem Erlöser zu Stande gekommen sein. Die Sehnsucht des Menschen nach Vereinigung mit Gott, nach einem Leben in ihm bleibt folglich durchaus unbefriedigt, Gott bleibt ihm ewig fremd, ein Gegenstand der Bewunderung, aber nicht der Liebe [3]). Kurz der zwischen der sündigen Welt und dem heiligen Gott bestehende Gegensatz, der nicht bloßer Schein, sondern ein durchaus realer ist und daher seine Lösung nicht in Gedanke und Bild, durch eine bloß gedachte doketische Wiedervereinigung beider, sondern nur in Leben und Wirklichkeit, durch einen realen Gottmenschen findet, bleibt durchaus ungelöset. „Ist es nur ein Schein, sagt der heil. Ignatius, daß Gottes Sohn als wahrer wirklicher

1) Hilar. Comm. in Ps. 53, 12. Ps. 68, 4. 10.
2) Aug. epist, 187.
3) Iren. adv. haer. V. 1. Cf. die Pag. 75 angeführten Stellen.

Mensch für mich gekreuzigt ist, so ist es auch nur ein Schein, daß ich in den Fesseln der Sünde gebunden liege; die aber so reden, sind selbst ein Schein" d. h. leben in einem Traumzustande, ohne den Ernst des Lebens zu kennen.

In diesen und anderen Weisen hob man ganz richtig den Apollinaristen gegenüber die praktisch schädlichen Momente ihrer heretischen Ansicht hervor und man zeigte, wie sie dem ganzen Zusammenhange der christlichen Offenbarungslehre widerspreche und denselben zerstöre.

3) Christus ist und war demnach nach der Schrift- und Kirchenlehre wahrer, vollständiger Mensch, die beiden constitutiven Elemente der Menschennatur, einen wahren Leib und eine vernünftige Seele in sich vereinigend, und zwar hat der göttliche Logos in ihm die menschliche Natur in derselben beschränkten Form angenommen, worin sich dieselbe noch gegenwärtig befindet und entwickelt; bloß zwei nicht wesentliche Eigenthümlichkeiten unserer gegenwärtigen Menschennatur sind der Menschheit in Christus abzusprechen, nämlich 1) die angeborne Sündhaftigkeit mit ihren geistig-sittlichen Folgen und 2) die eigene Subsistenz oder Persönlichkeit; es begreift sich die Nothwendigkeit dieses Mangels unmittelbar aus dem Gottmenschlichen Charakter Christi. Der göttliche Logos als die absolute Heiligkeit konnte mit keiner befleckten, sündhaften Natur eine persönliche Einigung eingehen, und Christus war demnach als Gottmensch nothwendig frei von der Erbschuld und zugleich, insoweit sein Erlöserberuf nicht das Gegentheil verlangte, frei von ihren Folgen und Strafen, also frei von der Concupiscenz und von der Unwissenheit im Göttlichen, aber nicht frei von der Leidensfähigkeit und Sterblichkeit. Die h. Schrift lehrt mit aller Entschiedenheit diese absolute Sündenlosigkeit und Unsündlichkeit Christi, wie die spätere Darstellung zeigen wird, und auch die Vernunft begreift vollkommen, daß, wie und warum Christus als der Erlöser selbst der Erlösung nicht bedürftig und darum frei von aller Sünde und Sündigkeit sein mußte. Selbstredend ist aber diese natürliche Sündhaftigkeit keine wesentliche Eigenthümlichkeit der Menschennatur, und Christus hörte folglich durch ihren Mangel nicht auf, wahrer, vollständiger Mensch zu sein.

In gleicher Weise ist der Menschheit in Christus abzusprechen die eigene Subsistenz, die eigene und eigenthümliche Persönlichkeit, d. h. die menschliche Natur in Christus mit ihren Kräften und Ver-

mögen gründete nicht lediglich in sich selbst, sie trug den letzten Grund, wodurch sie existrte, lebte und sich entwickelte, wodurch sie als ein Konkretes und Individuelles in sich abgeschlossen war, nicht in sich selber, sondern dieses individualisirende, Form und Gestalt gebende Princip ist und war für sie der mit ihr verbundene göttliche Logos. Nach der Schrift= und Kirchenlehre sind nämlich in Christus nicht zwei individuelle und selbstständig für sich bestehende Substanzen oder Personen, eine menschliche und göttliche Person, sondern es sind in ihm zwei Naturen, die menschliche und göttliche zu eine Einheit des persönlichen Lebens, zu Einer Person vereinigt, und zwar ist der göttliche Logos, der von Ewigkeit her für sich Person ist, in Christus das vereinigende, herrschende, Person bildende Princip, die menschliche Natur aber die aufgenommene und beherrschte. Sowie im Menschen der Geist den Körper trägt, belebt und beherrscht und wie deshalb dem Körper keine eigene Subsistenz, kein eigenes, für sich und in sich selbst bestehendes Leben zukommt, so daß er seine Eigenthümlichkeit verliert, in sich zerfällt und erstirbt, wenn seine Verbindung mit dem Geiste gelöset ist, so stand auch in analoger Weise in Christus die ganze menschliche Natur, ihr Denken, Wollen u. s. f. unter der Herrschaft des göttlichen Wortes, welches in ihr und durch sie als Organ und Werkzeug seine Zwecke und Absichten vollführte; alle Thätigkeiten derselben gingen vom Logos, als dem principium quod, von seiner Anregung aus, und Christus als Mensch besaß folglich für sich keine persönliche Selbstständigkeit, wohl Bewußtsein und Freiheit, aber keinen eigenen leitenden und herrschenden Mittelpunkt des Selbstbewußtseins. Diese Unpersönlichkeit, (ἀνυποστασια,) beraubt nun aber ebenfals die menschliche Natur in Christus nicht eines ihrer wesentlichen Elemente, und Christus hörte dadurch nicht auf, wahrer, wirklicher Mensch zu sein. Das Denken, Erkennen, Wollen, Empfinden Christi als Menschen war und blieb vielmehr ein wahrhaft menschliches; bloß die Anregung dazu ging in höchster Instanz nicht von ihm selbst, von seinem menschlichen Selbstbewußtsein, von einer in ihm und aus ihm selbst erzeugten Ichheit, sondern sie ging fortwährend von dem ihm verbundenen Logos aus. Allerdings muß die geistige Natur des Menschen mit ihren verschiedenen Kräften und Vermögen, um zu einer wirklichen Thätigkeit überzugehen, zum Selbstbewußtsein hindurch-

bringen und die Anregung zur Thätigkeit von einem bewußten Principe fortwährend erhalten; sie kann eines leitenden Mittelpunktes, eines herrschenden Princips nicht entbehren; wo dieser leitende Mittelpunkt fehlt, da bleibt das geistige Leben mehr oder weniger in der bloßen Potenzialität beschlossen, wie das z. B. beim Kinde der Fall ist, das unter Thieren aufwächst; allein von der anderen Seite berührt es doch nicht das Wesen der menschlischen Natur, ob diese leitende Anregung in höchster Instanz fortwährend von dem Menschen selbst ausgeht, oder von einem andern selbstbewußten Principe, ob sie, die menschliche Natur in ihrem Denken, Wollen u. s. w. von einem aus ihr selbst hervorgegangenen Mittelpunkte in höchster Instanz getragen und personirt wird oder von einem fremden, ihr unauflöslich verbundenen.

Diese Andeutungen mögen vorläufig genügen, um einigermassen einzusehen, daß durch den Mangel der eigenen Subsistenz die Vollständigkeit und Integrität der menschlichen Natur in Christus nicht verletzt und aufgehoben wurde. Zur Vervollständigung dieser Lehre über das Menschliche in Christus erübrigt noch die nähere und schärfere Erörterung, daß und wie Christus wahrer Menschensohn sei, d. h. daß und wie er innerlich organisch mit dem menschlichen Geschlechte zusammenhange und in welchem Sinne er ein wahrer Sprößling desselben sei.

§. 16.

Fortsetzung. Ueber den Zusammenhang Christi mit dem Geschlechte.

1) Christus ist und war, wie die gegebene Darstellung schon gezeigt hat, nach der Lehre der h. Schrift nicht bloß wahrer wirklicher Mensch, sondern zugleich wahrer wirklicher Menschensohn d. h. er ist und war, wenn auch nicht allseitig und in jeder Beziehung ein Produkt des menschlichen Geschlechts, doch immerhin ein organisches Glied desselben; er stand mit ihm in einem innern organischen Zusammenhange. Er besaß nicht etwa einen himmlischen, außerhalb des Geschlechts aus ätherischen Stoffen gebildeten, sondern einen

irdischen wahrhaft menschlichen Körper, der nicht, wie die Eterousiasten lehrten, bloß zum Schein durch die Maria wie durch einen Kanal hindurchging, sondern der im Schooße der Maria wahrhaft aus ihrem Fleische erzeugt und mit ihrem Blute genährt worden war; kurz die Leiblichkeit Christi war wirklich und wahrhaft eine aus der Leiblichkeit der h. Jungfrau erzeugte und gebildete, Fleisch von ihrem Fleische, und Christus war demnach wirklicher Menschensohn, ein Sprößling des Geschlechtes.

2) So sehr nun aber von der einen Seite diese Geburt Christi aus der Jungfrau Maria und sein Zusammenhang mit dem adamitischen Geschlechte als ein wahrhafter festzuhalten ist, so sehr ist auch von der andern Seite anzuerkennen und festzuhalten, daß die Geburt des Gottmenschen eine außerordentliche und wunderbare gewesen sei, daß seine Erzeugung nicht nach dem alten adamitischen Typus, auf dem gemeinen gewöhnlichen Wege menschlicher Empfängniß, sondern vielmehr durch die Kraft des h. Geistes sich vollzogen habe. Die Leiblichkeit Christi wurde nicht nach dem Willen eines Mannes, durch die Befruchtung eines männlichen Saamens aus dem Leibe der Maria gebildet, sondern durch unmittelbare Gotteskraft wurde der Keim eines neuen Menschenlebens in ihrem Schooße erzeugt, befruchtet und belebt. Die h. Jungfrau, ihr Fleisch bot nur die materielle Unterlage dar; das aktive Pricip der Zeugung war aber der heil. Geist. Schon der Prophet Isaias (VII.) hatte dieses von dem kommenden Emmanuel vorherverkündigt, und die beiden Evangelisten, welche uns die Kindheit Christi beschrieben haben, berichten dieses einstimmig als historische Thatsache. Bei Lukas I. 32. kündigt ein Engel der Maria an, daß sie durch göttliche Kraft uud Wirksamkeit den Messias empfangen solle, und bei Matth. I. 18—20. 25. erklärt ein Engel in gleicher Weise dem Joseph, daß das Kind, welches seine Verlobte, Maria gebären werde, vom h. Geiste d. h. nicht durch menschliche, sondern durch göttliche Wirksamkeit auf eine wahrhaft wunderbare Weise empfangen worden sei. Wenn die heil. Jungfrau daher mitunter Weib in der h. Schrift genannt wird, so ist dieses nur Bezeichnung ihres Geschlechtes oder Alters, und wenn sie das Weib Josephs genannt wird, so geschieht dieses dem biblischen Sprachgebrauche gemäß in dem Sinne von Verlobte. Auch die Unterwerfung der h. Jungfrau unter das Gesetz der Reinigung (Lev. VII. 2.)

spricht für keine vorhergegangene fleischliche Vermischung; sie unterzog sich derselben vielmehr freiwillig in demüthigem Gehorsam. Auch die kirchliche Tradition, die Lehre der Väter ist in dieser Hinsicht ganz einstimmig, und in den sämmtlichen Symbolen heißt es deshalb vom Anfange an in einem besondern Artikel: „Der empfangen ist vom h. Geiste, geboren von der Jungfrau Maria.“ Die h. Väter insbesondere sagen und bemerken, die Empfängniß Christi im Schooße der h. Jungfrau habe sich ohne Concupiscenz in demselben Momente durch Gotteskraft vollzogen, als sie dem Gruße des Engels in gläubigem Gehorsam zustimmte [1]), und sie charakterisiren deshalb die heil. Jungfrau als das Gegenbild der Eva, als Antiheva, die in gläubiger Demuth mit dem göttlichen Geiste sich vermählt, dadurch den Eintritt des Erlösers in das Geschlecht ermöglicht und so wieder gut gemacht habe, was Eva für dasselbe verdorben [2]).

Christus ist folglich nicht ein vollkommner, allseitiger Sprößling des menschlichen Geschlechts, sondern nur von einer Seite gehört er ihm an; sein Leib ist aus dem Fleische der Maria, aber durch Gottes Kraft gebildet worden; vom Anfange seiner Existenz an entwickelte er sich dann aber nach den gewöhnlichen Gesetzen der menschlichen Natur; Maria nährte z. B. den in ihrem Schooße erzeugten Körper mit ihrem Blute im Mutterleibe u. s. w. Christus, der Erlöser steht also auf eine wahrhaft wunderbare Weise außerhalb des menschlichen Geschlechts und zugleich in demselben, und dieses Wunder mußte sich bei ihm verwirklichen, damit er Gottmensch und der Erlöser der gefallenen Menschen werden und sein konnte. Er mußte einerseits nicht bloß scheinbar, sondern in wahrhafter Weise aus dem Geschlechte herausgeboren werden und demselben als organisches Glied angehören, um wirklicher Mensch zu sein und um dem Geschlechte als ein neuer Stammvater, vikariirend sein Verdienst als ein Geschlechtsverdienst aneignen zu können; seine Empfängniß und Geburt

1) Iren. IV. 33. Greg. Nyss. orat cat. c. 16. Aug. contr. Faust. XXVIII. epist. ad Dardan. 188. Serm. 215.

2) Iren. V. 19. n. 1. Quemadmodum adstrictum est morti genus humanum per virginem, salvatur per virginem, aequa lance disposita virginalis inobedientia per virginalem obedientiam.

mußte aber auch zugleich anderseits eine wunderbare, durch Gottes-kraft sich vollziehende sein, er mußte über dem Geschlechte und außerhalb desselben stehen, um nicht bloßer nackter Mensch zu sein, — der Terminus einer natürlichen rein menschlichen Zeugung ist eben nur ein bloßer Mensch — um nicht selbst in die Schicksale des gefallenen Geschlechts verflochten zu sein, um nicht selbst der Erbschuld zu unterliegen und der Erlösung zu bedürfen. Der Artikel des Symbolums: „Empfangen vom h. Geist, geboren von der Jungfrau Maria" ist so in der Christologie von der höchsten Bedeutung, indem er der ebionitisch- ärmlichen, wie der doketisch-phantastischen Anschauung von der Person Christi gleichmäßig entgegentritt. Nur als der durch göttliche Allmacht vom Weibe Empfangene ist Christus einerseits wahrer wirklicher Mensch und ein Sprößling des Geschlechts, und anderseits in Wahrheit der zweite Adam, ein neuer, göttlicher Mensch und Gottmensch, der die Macht besitzt, die Schuld des Geschlechts zu sühnen und die Fesseln der Sünde zu lösen.

In älterer wie neuerer Zeit sind gegen dieses biblisch- kirchliche Dogma, daß Christus durch Gotteskraft ohne Zuthun eines Mannes von einer reinen Jungfrau geboren worden sei, mancherlei Einwendungen erhoben. Man hat bekanntlich überhaupt die ganze Jugendgeschichte des Erlösers in das Reich der Fabel und Mythe verwiesen, insbesondere hat man den Evangelischen Bericht von seiner wunderbaren Empfängniß für einen Mythus erklärt und zwar für einen philosophischen Mythus d. h. für eine Erzählung, welcher nichts Geschichtliches zu Grunde liege, sondern die nur erfunden worden sei als Einkleidung einer spekulativen religiösen Idee. Die ersten Christen hätten, so sagt man, in Christus, vorzüglich in geistiger Beziehung, etwas durchaus Erhabenes und Außerordentliches wahrgenommen, diese geistige Erhabenheit Christi habe sie mit Bewunderung und Staunen, mit inniger Liebe und Verehrung erfüllt, und um daher dieselbe zu deuten und noch mehr zu heben, hätten sie ihrer sinnlichen, phantasiereichen Richtung gemäß allmählig ganz absichtslos angefangen, sein ganzes äußeres Leben und insbesondere seine Geburt mythisch auszuschmücken und dieselbe von einer außerordentlichen, wunderbaren Wirksamkeit Gottes abzuleiten, ja ihn selbst für Gott, erschienen im Fleische, zu halten. Zum Beweise, daß

die Erzählung der Evangelien einen solchen mythischen Ursprung habe, beruft man sich auf ähnliche Sagen bei andern alten Völkern, z. B. auf die indische Sage, daß ihr Religionsstifter Budda von einer Jungfrau geboren sei, eben so auf die Erzählung der Scholiasten, daß Plato von Apollo erzeugt worden sei. Selbstredend aber ist diese mythische Auffassung des biblischen Berichtes durchaus unhaltbar, und die angeführten Parallelen beweisen nicht, was sie beweisen sollen. Einmal liegt jenen fabelhaften Erzählungen an und für sich immerhin eine wahre, vernünftige Idee zu Grunde, nämlich die Idee, daß überall dort, wo sich in der Menschenwelt etwas Außerordentliches manifestire, auch eine außerordentliche göttliche Einwirkung anzunehmen sei, und es fragt sich daher nur, ob und wie die Anwendung dieser allgemeinen Idee in der Geschichte zulässig sei und wo sie es sei, ob die geschichtlichen Zeugnisse Zutrauen verdienen, welche behaupten, daß jene Idee sich irgendwo wie auch immer realisirt habe. In dieser Beziehung entbehren nun allerdings die Sagen von Budda und Plato einer jeden historischen Grundlage, und wir halten sie mit Recht für Mythen; es sind, wie Origines richtig bemerkt, bloße Sagen und Mythen, zum Ruhme von Männern erdichtet, welche an Weisheit Viele übertrafen und deshalb göttlichen Stammes gehalten wurden. Was nun aber dagegen die Evangelische Erzählung betrifft, so bewegt sie sich durchaus auf historischem Boden und rührt aus einer Zeit her, die von der Geburt des Erlösers nicht weit entfernt ist, und wo von einer unabsichtlichen Mythenbildung noch gar nicht die Rede sein kann. Matthäus z. B. konnte als Zeitgenosse seine Nachrichten über die Geburt Christi unmittelbar von Christus selbst und von der Maria einholen, und ganz dasselbe stand dem Lukas zu Gebote. Beide Berichterstatter können und dürfen demnach in keiner Weise in Parallele gesetzt werden mit den Mythographen der alten Welt, welche Jahrhunderte von ihren Geschichten entfernt lebten, und man kann und darf nicht behaupten, daß sie in Beziehung auf ihre Erzählungen nothwendig von ähnlichen Sagen über Christus abhängig gewesen seien. Wenn Matthäus und Lukas uns dennoch nur eine Sage mittheilten, so haben sie absichtlich einen solchen philosophischen Mythus selbst erfunden, oder sie waren selbst in der Sinnlichkeit der alten Welt befangen, welche die Geburt großer Menschen ausschmückte,

um in sinnlich bedeutungsvoller Erscheinung darzustellen, was ihnen als geistig groß entgegen trat. Eine solche sinnliche Befangenheit und einen solchen Betrug wird nun aber wohl kein psychologischer Geschichtsforscher von den Evangelisten behaupten wollen; das Mythische ist ihrem einfachen Charakter, so wie überhaupt dem Charakter ihrer ganzen Zeit durchaus fremd. Die Zeit, worin das Christenthum auftrat, war eine Zeit der Kultur und des Verstandes, zugleich ein Zeitalter des Zweifels und des Unglaubens. In einer solchen Zeit können wohl absichtliche religiöse Dichtungen vorkommen, aber keine unabsichtliche Mythenbildungen der träumerisch wirkenden Einbildungskraft; sie entstehen nur dort, wo der Geist sich noch auf der Naturstufe des Lebens befindet. Das biblische Dogma von der übernatürlichen Empfängniß Christi ist also kein Mythus, sondern es spricht eine wirkliche Thatsache aus.

3) Aus diesem Dogma von der übernatürlichen Empfängniß Christi ergeben sich einige dogmatische Folgerungen, die hier kurz zu berühren sind. Die erste Folgerung ist diese: Wenn Christus nicht von väterlicher, sondern nur von mütterlichen Seite mit dem menschlichen Geschlechte zusammenhing, so ist und war er nicht allseitig und vollkommen ein Glied und Produkt desselben; er war nicht schlechthin aus dem menschlichen Geschlechte erzeugt und geboren, sondern vielmehr demselben auf wunderbare Weise einerzeugt und eingeboren, und er stand demnach zwar im Geschlechte, aber doch auch zugleich seinem primitiven Ursprunge nach außerhalb desselben und über demselben. Insofern nun Christus nicht ein Produkt des Geschlechts im strengen Sinne war, insofern nahm er eben deshalb auch an den Ergebnissen und Schicksalen des Geschlechts keinen allseitigen Antheil und er war demnach insbesondere der Erbsünde und Erbschuld nicht unterworfen, welcher nach göttlichem Rathschlusse Alle nur insoweit unterworfen sind, als sie aus männlichem Saamen empfangen, von einem gemeinschaftlichen sündhaften Stammvater, von Adam abstammen; nicht männlicher Saamen, nicht Adam, sondern der h. Geist war bei der Erzeugung Christi das aktive Princip [1]), und er trat deshalb rein und lauter als ein neuer

1) Der h. Geist vertrat bei Christus nicht zeugend, sondern schaffend das

Stammvater in den Zusammenhang des Geschlechts, um dasselbe von sich aus schöpferisch zu erneuern und neu zu gestalten.

Eine zweite Folgerung aus dem entwickelten Satze betrifft die Würde der Mutter des Heilandes. Nach der Offenbarungslehre war Maria, bevor sie den Erlöser empfing, eine reine Jungfrau, und insofern sie daher Christum ohne männliche Beiwohnung, durch ein Wunder der göttlichen Allmacht in ihrem Schooße empfing, insofern erscheint die Folgerung als eine durchaus nothwendige und wohlbegründete, daß Maria als Jungfrau Christum empfangen und daß sie durch seine Empfängniß nicht aufgehört habe, Jungfrau zu sein. Die kirchliche Tradition fügt dann in dieser Beziehung ganz einstimmig noch hinzu, Maria habe vom Anfange an Gott ihre jungfräuliche Reinheit zum Opfer dargebracht, sie sei immer ohne Unterschied der Zeitverhältnisse, auch post partum, Jungfrau geblieben, und man fand dieses Gelöbniß beständiger Jungfrauschaft angedeutet in der Antwort, welche sie dem Engel gab: „Wie kann dieses geschehen, da ich keinen Mann erkenne." Schon frühzeitig erhielt Maria deshalb auch in der Sprache der Kirche den bezeichnenden Namen ἀειπαρθενος, ἀειπαις, semper virgo [1]). Für diese beständige Virginität der h. Jungfrau spricht denn auch ganz eindringlich schon das natürliche Gefühl des Menschen, es widerstrebt der Annahme, daß diejenige, welche den Gottmenschen gebar, welche frei von der Erbsünde und aller Sündigkeit war, sich gemeiner fleischlicher Liebe habe hingeben und die Mutter anderer Menschen habe sein und werden können. Die h. Schrift selbst erklärt sich allerdings über diesen Gegenstand nicht mit Bestimmtheit; sie enthält jedoch auch gar nichts, was irgenwie für das Gegentheil zeugte. Wenn z. B. Christus in den Evangelien der Erstgeborne Mariens genannt wird, so folgt daraus nicht nothwendig, daß Maria noch mehrere Söhne geboren habe, von denen Christus der Erstgeborne gewesen sei; denn der Ausdruck „Erstgeborner" bedeutet im jüdischen Sprachgebrauche gar nicht selten nur soviel als Einziggeborener. Ebenso kann

---

aktive Princip der Zeugung, weshalb er in der h. Schrift auch nicht der Vater Jesu Christi genannt wird.

1) Athan. in Luc. 1, 58. Epiph. haer. 78. Leo epist. ad Flav.

auch aus der Stelle bei Matth. 12, 49, worin von Brüdern Christi, geredet wird, kein Beweismoment gegen die virginitas perpetua der h. Maria entnommen werden, da der Ausdruck „Bruder" in der biblischen Denk- und Sprechweise oft nichts anderes als Vetter oder Verwandte überhaupt bezeichnet. Endlich beweiset denn auch die Stelle bei Matth. 1, 25, worin es heißt, daß Joseph die Maria nicht erkannt habe, bis sie ihren Erstgebornen geboren, in keiner Weise, daß Joseph nachher Söhne mit ihr erzeugt habe; denn der hebräische Ausdruck עַד־כִּי usque ad, donec, ἕως bezeichnet nicht nothwendig den Zeitpunkt, wo etwas absolut aufhört und ein Anderes anfängt, sondern er bezeichnet nicht selten bloß und einfach, daß jeden Falles bis zu einem gewissen Zeitmomente etwas stattfinden werde, ohne daß damit aber über das spätere Nichtstattfinden entschieden werden soll [1]); das hebräische עַד־כִּי kann daher auch so viel sein als usque ad et etiam postea d. h. bis zu einem gewissen Zeitpunkte wird etwas stattfinden oder nicht stattfinden und auch nachher wird es noch stattfinden oder nicht stattfinden, und die angeführte Stelle beweiset also strenge genommen nur, daß Joseph jeden Falles der Maria bis zu ihrer Niederkunft nicht beigewohnt habe; sie beweiset aber nicht, daß es nachher geschehen sei. Die h. Schrift enthält also gar nichts gegen die beständige Jungfrauschaft der h. Maria, und mit Recht halten wir daher fest an der kirchlichen Tradition, die in Betreff dieses Vorzuges der h. Jungfrau ganz einstimmig ist. Die entgegengesetzte Ansicht wurde schon in den ersten christlichen Jahrhunderten von der Kirche in ihren sämmtlichen Lehrern bestritten und verworfen. So z. B. bekämpfte schon Origenes [2]) die späterhin von Helvidius aufgestellte Behauptung, daß Maria nach Christus noch andere Söhne geboren habe; Epiphanius (haer. 78), Augustin [3]), Hieronymus [4]), Ambrosius [5]) bezeichnen sie als eine in sich wider-

1) Gen. 8, 7. 1. Reg. 15, 35. Ps. 109, 1. Matth. 12, 20. Marc. 12, 37.

2) Homil. in Luc. 7. In tantam nescio quis prorupit insaniam, ut assereret, negatam fuisse Mariam a Salvatore, eo quod post nativitatem illius iuncta fuerit Joseph.

3) Serm. 231. Quem virgo concepit, quem virgo peperit, et virgo permansit. Cf. Serm. 191, 196. De nupt. et concup. II. 5.

4) Comm. in Ezech. 44, 2. Adv. Helvid.

5) De instit. virg. 6. Fieri non poterat, ut quae Deum portaverat, portan-

sinnige und häretische, und dasselbe thun die beiden im Jahre 390 gegen Jovinian abgehaltenen Provinzialconcilien von Rom und Mailand [1]). Selbst Basilius, der sonst am Mildesten über diesen Gegenstand denkt und sogar einräumt, daß er an sich kein dogmatisch christliches Interesse darbiete, daß keine Lehre des Christenthums dadurch verletzt und gefährdet werde, sagt doch (Homil. 25, de nativitate Christi), daß diese Vorstellung die Ohren frommer Christen beleidige. Endlich haben denn auch mehrere allgemeine Synoden z. B. die zu Chalcedon im Jahre 451 versammelte, die erste Synode im Lateran u. s. w. die ausdrückliche Erklärung abgegeben, Gott habe der Maria auch nach der Geburt Christi die Gnade der Jungfrauschaft verliehen [2]).

Der Glaube an die beständige Jungfrauschaft der h. Maria war demnach in der alten Kirche durchaus allgemein herrschend, und wir müssen uns daher ebenfalls zu demselben bekennen; er gehört zum Dogma. Die h. Maria war und blieb immer Jungfrau ante partum et post partum d. h. sie führte nicht nur beständig ein reines, keusches Leben, sondern sie versagte sich auch jede erlaubte Befriedigung des Geschlechtstriebes; sie war zwar dem h. Joseph ehelich verbunden, aber ihre Ehe war eine bloß geistige, beruhend auf Vereinigung der Gemüther und sie fand statt ohne Verletzung ihres vom Anfange an Gott gegebenen jungfräulichen Gelöbnisses; sie führt deshalb mit Recht den Namen ἀειπαρθενος. Ob nun aber diese beständige Jungfrauschaft der h. Maria noch weiter als in dem be-

---

dum hominem arbitraretur; nec Joseph, vir iustus in hanc prorupisset amentiam, ut matri Domini corporeo concubitu misceretur.

1) In dem Schreiben der letzten Synode an den Pabst Siricius heißt es: De via perversitatis produntur dicere: Virgo concepit, sed non virgo generavit. — Haec est Virgo, quae in utero concepit, virgo, quae peperit filium.

2) Die Väter des erstern Conciliums erklären in ihrer Anrede an den Kaiser Marcian: Christum virginitatem B. M. Virginis sacrare dignatum esse, uterumque eius integritate signare. Die zweite Synode definirt feierlich: Si quis secundum S. S. Patres non confitetur proprie et secundum veritatem Dei genitricem sanctam semperque Virginem et immaculatam Mariam, utpote ipsum Dei Verbum specialiter et veraciter. . . . absque semine concepisse ex Spiritu S. et incorruptibiliter eum genuisse, indissolubili permanente et post partum eiusdem virginitate, condemnatus sit.

zeichneten Sinne auszudehnen sei, ob die Behauptung des **Jovinian**, die h. Maria habe durch die Geburt Christi zum Wenigsten aufgehört, eine Jungfrau im strengsten physischen Sinne zu sein, eine ketzerische genannt werden könne und müsse, das läßt sich aus der h. Schrift allerdings nicht mit Sicherheit entscheiden. Das fromme Gefühl neigt sich jedoch unwillkürlich und ganz entschieden zu der strengeren Ansicht hin, nämlich zu der Ansicht, die h. Jungfrau habe durch die Geburt ihres Sohnes keine einzige jener physischen Eigenschaften verloren, welche der unversehrten Jungfrau, die niemals geboren hat, eigenthümlich sind, sie habe den Gottmenschen auf eine durchaus wunderbare Weise, ohne irgend eine physische Depotenzirung ihrer jungfräulichen Vollkommenheit, z. B. ohne Oeffnung und ohne irgend eine Korruption des Uterus, geboren, sie sei auch in partu Jungfrau geblieben, und eben diese strengere Ansicht vertheidigten dem **Jovinian** gegenüber auch schon die damaligen Väter der Kirche [1]), und späterhin die sämmtlichen Scholastiker; sie lehrten, Maria habe Christum allseitig auf wunderbare Weise geboren, wie sie als reine Jungfrau ohne Zuthun eines Mannes, ohne Koncupiscenz, sine pudore, durch die Kraft des h. Geistes und im Glauben Christum empfangen, so habe sie ihn auch ohne Schmerz und ohne den Verlust irgend einer jungfräulichen Qualität geboren, und sie vergleichen in dieser Hinsicht die Geburt Christi mit dem wunderbaren Durchgange Christi durch die verschlossenen Thüren, mit dem Hindurchleuchten der Sonnenstrahlen durch das Glas, mit der Genesis des Gedankens, mit der ewigen Zeugung des Sohnes aus dem

---

1) **Didym.** Alx. Trin. I. 15. *Παρθενος ἐτεκε μειναςα παρθενος.* III. 2. **Chrysost.** Hom. 49. in Gen. *Μη θαυμασης ἀκουων, ὁτι παρθενος ἐτεκε.* **Ambros.** De instit. Virg. c. 8. Inviolata virginitatis duravere signacula. **Aug.** cont. Faust. 28.: Merito plane sic honestata, ut nobis Christum, quem cordibus integris credendo conciperemus, et confitendo quodammodo pareremus, etiam corporaliter servata integritate transfunderet. Leo M. Epist. 24, c. 2. Conceptus quippe est de Spiritu S. intra uterum matris virginis, quae ita illum **salva virginitate edidit**, quemadmodum salva virginitate concepit. **Joh. Damasc.** orth. fid. l. 4. c. 14. In dem Satze des Apostolischen Symbolums: qui conceptus est de Spiritu S., **natus ex Maria virgine** finden die meisten Väter eben diese Wahrheit schon ausgesprochen.

Vater, mit dem brennenden und nicht verbrennenden Dornbusch u. s. w. [1]) Für diese ihre Ansicht stellten die Väter allerdings vorzugsweise nur innere Gründe, sogenannte Congruenzgründe auf; und viele Dogmatiker meinen deshalb, es sei dem frommen Gefühle anheimzugeben, welcher Ansicht es huldigen wolle; streng dogmatisch sei nur das Eine, daß Maria nie ehelich mit einem Manne gelebt, und insofern immer geistig und körperlich eine reine ewig unversehrte Jungfrau, eine virgo intacta geblieben sei. Allein das fromme Gefühl, die Congruenz spricht doch entschieden und eindringlich für die strengere Ansicht; dem Sohne Gottes ziemte eine jungfräuliche Mutter im absoluten Sinne; die Empfängniß und Geburt ihres Sohnes durfte die Würde der h. Jungfrau, wie die Väter mit Recht bemerken [2]), in keiner Weise abschwächen, sondern nur erhöhen und ihr mütterlicher Charakter mithin ihren jungfräulichen nicht antasten und verletzen; sie mußte die Würde der Mutter und die Würde der Jungfrau, dieses in der irdischen Welt absolut Getrennte auf wunderbare Weise in sich vereinigen. Das dritte Concil von Konstantinopel sagt denn auch ausdrücklich: Mariae virginitas ante partum, in partu et post partum intemerabilis, ohne aber doch den Sinn des in partu näher zu bestimmen. Diese nähere Bestimmung, worin die physischen Eigenthümlichkeiten einer virgo intemerata bestehen, fällt denn auch überhaupt nicht der Theologie, sondern der Physiologie anheim. So sehr nun übrigens die beständige Jungfrauschaft der h. Jungfrau im strengsten Sinne festzuhalten ist, so darf doch jeden Falles die Mutterschaft Mariens nicht doketisch aufgefaßt werden, und irgendwie, in unwesentlicher Weise unterscheidet sich daher Maria immerhin von einer Jungfrau, die nie geboren hat.

---

1) Aug. 137. ad Volus. n. 8. Ipsa virtus per inviolatae matris virginea viscera membra infantis eduxit, quae postea per clausa ostia membra iuvenis introduxit. Hic si ratio quaeritur, non erit mirabile; si exemplum poscitur, non erit singulare, damus, deum aliquid posse, quod nos fateamur investigare non posse. In talibus rebus tota ratio facti est potentia facientis. Greg M. homil. 26. Greg. Nyss. in diem nat. Chr. Ambros. inst. virg. 6, 7. Epiph. haer. Hilar. trin. III., 19.

2) Aug. c. Faust. 28. Nullo modo enim Christus matrem nascendo faceret deteriorem, ut, cui munus foecunditatis attulerat, decus virginitatis auferret. Cf. Hilar. trin. III., 19. Fulg. de verit. praedest. et grat. I., 2.

II. Kap.

Die Gottheit Christi.

§. 17.

Dogmatische Lehre der h. Schrift vom Göttlichen in Christus.

Die h. Schrift redet in sehr verschiedenen Ausdrücken von dem Göttlichen in Christus, in Ausdrücken von weiterer und engerer Bedeutung. Sie sagt z. B. öfter von Christus nur, er sei von Gott ausgegangen und er kehre zu ihm zurück, er habe das *πνευμα* ohne Maß empfangen u. s. w.; es sind dieses allgemeine, weitschichtige Ausdrücke, aus denen sich kein ganz strenger Beweis für die Gottheit Christi herleiten läßt. Außer diesen Ausdruckweisen kommen in der h. Schrift aber auch bestimmtere vor, und zwar finden sich dieselben insbesondere beim Apostel Johannes und bei Paulus. Während die drei ersten Evangelisten Christum vorzugsweise bloß indirekt und einschließlich als göttliches Wesen charakterisiren, so handeln diese von seiner Gottheit ex professo und sie heben in dogmatischer Weise das hervor, was jene in einer mehr unentwickelten Fülle besitzen; während z. B. die Ersteren Christum vorzugsweise nur aus dem Gesichtspunkte seiner nachirdischen Wirksamkeit, (Posteristenz) als das Weltvollendende Princip auffassen und seine göttliche Herrlichkeit bloß einschließlich von der Seite darstellen, daß er derjenige ist, an den die ganze Zukunft des Menschengeschlechts geknüpft sein soll, daß er der Welterlöser und Weltrichter ist, dem alle geistigen und natürlichen Kräfte, alle irdischen und himmlichen Mächte unterworfen werden sollen, so betrachten ihn diese und insbesondere Johannes zugleich aus dem Gesichtspunkte seiner Präexistenz und sie stellen ihn dar, wie als das Weltvollendende, so eben deshalb zugleich als das Weltschöpferische Princip, als den Ersten vor allen Geschöpfen, als

das Wort, welches im Anfange bei Gott und selbst Gott war, durch den alles Uebrige geworden ist u. s. w.

Was zunächst die Vorstellung des h. Johannes betrifft, so findet sich bei ihm aufs Bestimmteste eine doppelte Ansicht von Christus ausgesprochen, nämlich eine menschlich-sittliche, wornach er der ideale Mensch, der Geliebte des Vaters, ihm innigst verbunden und in seinem gesammten Leben und Wirken Vorbild für alle ist, und eine höhere metaphysische Ansicht, wornach er der Sohn Gottes, Gott in menschlicher Erscheinung ist. Beide Auffassungen sind in der Darstellung des Joannes innigst in einander verschlungen, so daß es bei den einzelnen Stellen oft schwierig zu bestimmen ist, welche von beiden anzunehmen, sie gehen unmerklich in einander über, und eben hierin besteht das Mystische und Geheimnißvolle des Joanneischen Evangeliums. Die erste sittlich ideale Ansicht tritt insbesondere in jenen Stellen hervor, wo Joannes Christum von der Uebereinstimmung seines Willens mit dem Willen des Vaters, von seiner Unterordnung und Ergebung in den Willen des Vaters, von der Trennung seiner Ehre von der Ehre Gottes, von seinem Berufe als Gesandter Gottes sprechen läßt [1]).

Die höhere metaphysische Auffassung Christi findet dagegen mit aller Bestimmtheit ihre Aussprache in dem ersten Kapitel seines Evangeliums; hier reflektirt und spekulirt der Apostel über das Höhere und Göttliche in Christus und er gibt mit dogmatischer Schärfe seinen eigenen Glauben wieder, wie er denselben aus der Anschauung des Lebens Christi, sowie aus dessen Aeußerungen gewonnen hatte; er lehrt mit dogmatischer Entschiedenheit, daß es einen göttlichen λογος, einen Sprecher und Offenbarer, ein Wort Gottes als eine wahrhaft göttliche, aus der Substanz des unsichtbaren Vaters hervorgegangene und von ihm verschiedene Persönlichkeit gebe, und daß dieser λογος in Christus Mensch geworden sei, daß mithin Christus das Fleisch gewordene Wort des unsichtbaren Vaters sei. Ganz denselben Glauben an die wahre Gottheit Christi spricht der Apostel denn auch weiterhin in allen den Stellen aus,

---

1) V, 30—31. VIII, 28—29. X, 36—38. XII, 44—50. XIV, 10—12.

worin er Christum über seine übernatürliche Abstammung, über sein Einssein mit dem Vater, u. s. w. sprechen läßt [1]).

2) In der Paulinischen Auffassung und Darstellung des Göttlichen in Christus liegt eben so, wie bei Johannes die aus der jüdischen Theologie entnommene Unterscheidung des verborgenen und des offenbaren, sich offenbarenden Gottes zu Grunde. Die Paulinische Christologie unterscheidet sich aber darin von der Joanneischen, daß, während in dieser mehr die menschliche, sittlich-religiöse Betrachtung vorherrscht, bei Paulus mehr die höhere, metaphysische vorherrschend ist. Die sittliche, ideale Vollkommenheit Christi als Menschen wird von Paulus allerdings ebenfalls anerkannt und den Gläubigen als Vorbild empfohlen [2]); aber die Heiligkeit und Unsündlichkeit des Erlösers ist ihm doch mehr etwas, was sich bei einem zugleich göttlichen Wesen ganz von selbst versteht. Die Erhabenheit der substantiell göttlichen Natur in Christus hebt er dagegen besonders hervor und zwar thut er dieses in verschiedenen Wendungen. Im Briefe an die Koloss. 1, 15 nennt er Christum das Bild des unsichtbaren Gottes (*εικων του θεου αορατου*), und im Briefe an die Hebräer 1, 3 nennt er ihn den Abglanz seiner Herrlichkeit und den Abdruck seines Wesens (*απαυγασμα της δοξης και χαρακτηρ της ὑποστασεως αὐτου*). Es können diese Ausdrücke an und für sich ihrem Wortsinne nach eine doppelte Bedeutung haben, eine ethische und eine metaphysische d. h. Christus wird entweder bloß als Mensch wegen seiner sittlichen Vollendung das Bild Gottes genannt oder es wird ihm wegen seiner inneren Wesenseigenthümlichkeit wie auch immer eine besondere höhere Ebenbildlichkeit mit Gott zugeschrieben. Der Context derselben spricht jedoch entschieden für die Deutung jener Ausdrücke im letzteren Sinne, insofern nach ihm in diesen Stellen und insbesondere im Kolosser-Briefe überhaupt nicht von der sittlichen Würde Christi die Rede ist, sondern vielmehr von dem Range, welchen Christus vermöge seiner Natur als höheres Wesen in der Geisterwelt einnimmt, und der Apostel bezeichnet folglich Christus im physischen Sinne als das Ebenbild Gottes, als den Abglanz

1) III, 13, 31. V, 18. VI, 62. VIII, 58. X, 21—39. XVI, 26—31. XVII, 5, 24.
2) Cf. 2. Cor. 5, 21. Ephes. 4, 21. 5, 8. Heb. 7, 26.

seiner Herrlichkeit, insofern sich in ihm das ganze unsichtbare Wesen Gottes für das geistige Auge sichtbar darstellt, insofern die Eigenschaften Gottes sich in ihm wiederspiegeln und in ihm geschaut werden. Die weitere Frage kann daher nur die sein, ob unter den Ausdrücken εἰκων, ἀπαυγασμα, χαρακτηρ an eine bloße Ebenbildlichkeit im weiteren Sinne, an eine bloße Aehnlichkeit oder an eine reale Wesensgleichheit, an Gottgleichheit gedacht werden müsse. Diese Frage möchte in diesen Stellen selbst wohl nicht ihre sichere Lösung finden. Die höchste Wahrscheinlichkeit spricht zwar für ihre strengere Deutung und schwerlich möchten jene Ausdrücke von Christus gebraucht werden können, wenn bloß ein endlicher höherer Geist, sei es auch der am höchsten Gestellte in ihm erschienen wäre; allein die entgegengesetzte Deutung ist und bleibt doch eine mögliche Deutung. Berücksichtigt man nun aber weiterhin die anderweitige bestimmtere Lehre des Apostels, so kann gar kein Zweifel darüber sein, daß der Apostel Christum als das Bild Gottes im höhern metaphysischen Sinn bezeichne, insofern in ihm wirklich und wahrhaft das Wesen Gottes sich darstellte, insofern er wirklich sein wesenhafter Abdruck, seine wiederholte Selbstdarstellung und demnach selbst wirklich Gott war. Die Nothwendigkeit und Wahrheit dieser Auffassung ergibt sich schon unmittelbar aus der Stelle im Philipperbriefe 2, 6, wo ihm ausdrücklich die μορφη του θεου, Gleichheit mit Gott (εἰναι ἰσα θεῳ) zugeschrieben wird: „Ihr sollet, so heißt es hier, gesinnt sein, wie auch Christus gesinnt war, welcher, da er in göttlicher Gestalt war (ἐν μορφῃ θεȣ ὑπαρχων), es nicht für einen Raub hielt, Gott gleich zu sein, aber sich doch selbst entäußerte und Knechtesgestalt annahm u. s. w. Der Apostel ermahnt in dieser Stelle die Christen zur Eintracht und demüthigen Selbstverläugnung und er stellt ihnen Christus als Beispiel auf, und zwar in dieser Gedankenverbindung: Ihr sollet dieselbe Gesinnung in euch hegen, die auch Christus hegte und offenbarte; denn obschon er in göttlicher Gestalt d. h. das Ebenbild Gottes und Gott gleich war, so trug er diesen Vorzug doch nicht in stolzer Selbstgefälligkeit äußerlich zur Schau, wie der Sieger seine Beute zur Schau trägt, sondern er verbarg dieselbe unter der Hülle eines armen Menschenlebens oder wie man es bei einer etwas anderen Uebersetzung auch deuten kann, er betrachtete diesen Vorzug doch nicht als einen Raub, den er für sich genießen, stolz und vor-

nehm für sich behalten wollte, sondern er entleerte und entkleidete sich desselben selbst, er entsagte für den Zweck der Welterlösung äußerlich als Mensch allen mit seiner göttlichen Würde an sich gegebenen höheren Ansprüchen und Vorzügen, nahm Knechtesgestalt an und fügte sich geduldig in die zum Heile der Menschheit über ihn verhängten Schickungen bis zum Tode, ja bis zum schmachvollen Kreuzestode; zum Lohne dieser liebevollen Hingebung und Entäußerung und dieses vollendeten Gehorsams hat Gott ihn nunmehr auch als Menschen erhoben über alle andere Namen u. s. w. Faßt man in diesem Zusammenhange diese Stelle auf, so kann bei dem hier Christo beigelegten Vorzuge der Gottgleichheit nicht etwa bloß, wie die Socinianer wollen, an eine äußere Uebertragung göttlicher Eigenschaften, an einen bloßen äußeren Gottesschein, sondern es muß nothwendig an eine Wesensgleichheit mit Gott gedacht werden. Diese Socinianische Deutung verbietet schon die Bestimmtheit des Ausdruckes (εἶναι ἴσα Θεῷ), und nicht weniger widerspricht derselben der Zusatz: Daß der Sohn sich selbst seiner Gottgleichheit entleert habe. Eines bloßen Scheines, eines bloß Aeußeren, was man nicht selbst wahrhaft ist und besitzt, kann man sich in Wahrheit nicht entleeren, wenigstens ist eine solche Entleerung kein besonderes Zeichen der Demuth; wohl aber kann man sich der innern wesenhaften Vorzüge entäußern, indem man äußerlich von ihnen keinen Gebrauch macht, sie verhüllt und verbirgt. Wenn daher Christus in Wirklichkeit der Sohn Gottes und selbst Gott war, so konnte er sich seiner göttlichen Würde begeben, und er begab sich derselben wirklich dadurch, daß er ein armer Mensch wurde und als Mensch von ihr keinen Gebrauch machte, sie äußerlich nicht erscheinen d. h. seine angenommene Menschheit nicht allseitig von ihren Strahlen durchdringen und durchleuchten ließ, vielmehr in der Gestalt eines bloßen schwachen Menschen sich darstellte [1]). Insbesondere spricht denn auch noch der

---

1) Die Kenosis des Erlösers bezieht sich vorzugsweise auf die Annahme der Knechtsgestalt, nicht aber, wie gewöhnlich angenommen wird, auf die Menschwerdung des Logos als solche, und noch weniger ist sie, wie die ältern und neuern Eutychianer es deuten, von einer wesenhaften Selbstentäußerung und Selbsterniedrigung des Logos, d. h. im Sinne einer Verwandlung zu verstehen. Die Menschwerdung des göttlichen Wortes schließt zwar auch schon eine gewisse

Gegensatz ἐν μορφῃ δȣλου dafür, daß der Ausdruck ἐν μορφῃ Θεȣ nicht von einem bloßen äußern Gottesscheine, sondern von einer wirklichen Wesensgemeinschaft zu verstehen sei; denn wie jenes, die μορφη δȣλου selbstredend nicht von einem bloß scheinbaren Menschsein zu verstehen ist, so kann auch dieses, die μορφη Θεȣ nicht von einer bloß scheinbaren Göttlichkeit gedeutet werden.

Die vorliegende Stelle spricht also deutlich und entschieden für den Glauben des Apostels an die Gottheit Christi und eben so sprechen dafür denn auch noch die Stelle aus dem Kolosserbriefe 2, 9: „in ihm wohnte die Fülle der Gottheit leibhaftig (σωματικως) d. h. substanziell", und die Stelle im zweiten Briefe an die Korinther: „denn Gott war in ihm und versöhnte die Welt mit sich selbst." Alle diese Stellen deuten sich gegenseitig und die Paulinische Lehre von der Gottheit Christi steht daher mit der Joanneischen im wesentlichen Einklange. Beide Apostel erklären Christus in dogmatischer Weise für ein wahrhaft göttliches Wesen, und zwar lehren sie nicht, daß der Vater, sondern daß der Sohn, die zweite Hypostase in der göttlichen Trias in ihm Mensch geworden, daß er der in der Zeit Fleisch gewordene ewige und dem Vater consubstanziale Sohn desselben sei.

3) Außer den angeführten klassischen Stellen, worin in dogmatischer Weise von der Gottheit Christi gehandelt wird, kommen noch viele andere Stellen im N. T. vor, welche zwar nicht ex professo, aber doch einschließlich Christus als ein wahrhaft göttliches Wesen charakterisiren, welche ihm z. B. göttliche Eigenschaften, göttliche Werke und göttliche Namen zuschreiben, eine wahrhaft göttliche Verehrung für ihn beanspruchen u. s. w. Alle diese Stellen sind allerdings an sich weitschichtiger Natur und sie können in ihrer isolirten Auffassung

---

Selbsterniedrigung in sich, aber doch eine bloß persönliche, ähnlich jener Erniedrigung, welcher der erwachsene Mensch sich unterzieht, wenn er sich zum Kinde, um es zu sich heranzuheben, in seiner Denk- und Handlungsweise herabläßt und mit ihm in kindlichen, seiner eigenen Natur nicht angemessenen Formen verkehrt, d. h. sich gleichsam zum Kinde macht. Der Gottmensch aber als solcher hat sich selbst wahrhaft und wirklich erniedrigt, indem er die angenommene Menschheit nicht von der göttlichen Natur allseitig durchdringen ließ, sondern aus reiner Liebe und Barmherzigkeit in einer armen Knechtsgestalt sich darstellte.

von einer bloß äußerlichen Uebertragung göttlicher Eigenschaften oder in anderer Weise gedeutet werden; allein faßt man sie in Verbindung mit der anderweitigen bestimmten Schriftlehre auf, so läßt sich ihre Beweiskraft doch gar nicht in Abrede stellen.

§. 18.

Fortsetzung. Die Gottheit Christi, erwiesen aus der Göttlichkeit seiner Eigenschaften und Werke, sowie der für ihn geforderten Verehrung.

1) Unter den Eigenschaften, welche die h. Schrift dem Erlöser Christus zuschreibt, ist zunächst und vor Allen hervorzuheben die Eigenschaft der Absolutheit. Christus, der Sohn ist im Besitze des unendlichen, in sich selber gründenden Lebens und folglich Gott, ein wahrhaft göttliches Wesen. Bei Joh. 5, 26 heißt es in dieser Hinsicht: „Wie der Vater das Leben an sich selber hat, so hat er es auch dem Sohne verliehen, das Leben in sich selber zu haben.“ Christus selber bedient sich dieser Worte, um es begreiflich zu machen, daß seine Stimme die Macht habe, die Todten wieder ins Leben zurückzurufen und zwar ist sein Gedankengang dieser: die Todten zum Leben wieder erwecken, das vermag allerdings nur derjenige, der das Leben selber nicht empfangen hat, sondern der in und durch sich selbst der Lebendige ist, der selber das Leben ist. Nur der Vater als der schlechthin in und durch sich selbst Lebendige vermag daher das Erstorbene wieder ins Leben zurückzurufen; aber auch der Sohn vermag es, weil das Leben des Vaters auch sein Leben ist, weil er es vom Vater empfangen hat, das Leben in und durch sich selber zu sein; er ist, wie der Vater, das Leben schlechthin und er vermag daher nach seinem Wohlgefallen Leben überall zu wecken und hervorzurufen.

2) Wie die Eigenschaft der Absolutheit, so eignet Christus, dem Sohne nach der Schriftlehre auch die Eigenschaft der Ewigkeit und Unwandelbarkeit. Niemand kann, wie es heißt, von seiner Zeugung Kunde geben; er war schon, bevor die Morgensterne wurden, er war beim Vater und hatte Herrlichkeit bei ihm vor der Weltgrün-

bung; er ist der Anfangslose und eben deshalb findet auch bei ihm kein Wechsel, keine Veränderung statt; er bleibt immerdar derselbe und seines Reiches ist kein Ende. Die wesentliche Eigenschaft des Endlichen also, die Zeitlichkeit, die Wandelbarkeit und der Wechsel in den Zuständen wird ihm abgesprochen und er ist demnach Gott, ein wahrhaft göttliches Wesen [1]).

3) Weiterhin schreibt die h. Schrift dem Sohne, Christus Theilnahme am göttlichem Wissen, Allwissenheit zu. Er durchschaut das Wesen der Gottheit; gleichwie Niemand den Sohn kennt, außer der Vater, so kennt auch Niemand den Vater, außer der Sohn und welchem es dieser offenbaren will. Wie das Wesen der Gottheit, so durchschaut er auch das Wesen des Menschen, er liest in den Herzen der Menschen und Niemand braucht ihm deren Gedanken zu offenbaren. Das Vergangene schaut er in einer beständigen Gegenwart und wenn er einst zum Gerichte kommen wird, so werden die Thaten der Menschen vor ihm aufgedeckt sein und nicht das Geringste wird ihm verborgen bleiben. Auch das Künftige, selbst das durch die Freiheit Bedingte ist ihm nicht verschlossen, er weiß Alles vorher, seine eigenen Schicksale, wie die Schicksale seiner Apostel, seiner Kirche u. s. w. [2]).

4) Wie am göttlichen Wissen, so participirt Christus auch am göttlichen Können, an der göttlichen Allmacht. Wie der Vater immerdar wirksam ist, so auch der Sohn. Die Seinigen kann ihm Niemand entreißen; denn seine Macht ist gleich der Macht des Vaters und der Vater ist größer als alle. Ihm eignet überhaupt alle Gewalt im Himmel und auf der Erde, alle Mächte und Gewalten sind ihm unterworfen. Vermöge seiner göttlichen Machtvollkommheit vermag Christus denn auch Wunder zu wirken, wie kein Anderer, und er kann es Anderen verleihen, Gleiches, ja noch Größeres zu vollbringen [3]).

Christus ist und war demnach nach der Schriftlehre in dem Besitze wahrhaft göttlicher Eigenschaften und er ist mithin wahrer, wirk-

---

1) Ps. 109, 3. Joh. 8, 58. 17, 2—24. Heb. 1, 3.
2) Matth. 10, 23. 11, 27. 24, 30. Joh. 3, 11. 8, 26. 12, 49. seq.
3) Joh. 5, 17. 10, 28. Matth. 28, 18. Coloss. 1, 16. 2, 10. Phil. 3, 21.

licher Gott. Die Gegner der Gottheit Christi können zwar manche dieser Stellen, isolirt aufgefaßt, möglicher Weise von einer bloß idealen Präexistenz Christi in der göttlichen Idee, in der göttlichen Vorhersehung und Vorherbestimmung, sowie von einer bloß äußerlichen Uebertragung göttlicher Macht und Herrlichkeit u. s. w. deuten und so die Beziehung derselben auf die wirkliche Gottheit Christi umgehen; allein es wird diese Deutung doch von dem Contexte dieser Stellen gar nicht unterstützt und begünstigt, und außerdem verbieten eine solche Auffassung die schon angeführten klassischen Stellen, worin die Gottheit Christi ihre ganz entschiedene Aussprache findet; jene Stellen dienen also jedes Falles zur Unterstützung des anderweitig geführten Beweises.

5) Die Theilnahme Christi an den göttlichen Eigenschaften und demnach seine wirkliche Gottheit ergibt sich ferner daraus, daß er in der h. Schrift wie als Welterlöser, so als Weltrichter und zwar als selbstständiger Weltrichter bezeichnet wird. Schon die Alttestamentlichen Propheten verkündigen den Messias in diesen Qualitäten; der Prophet Daniel (VII. 13.) insbesondere sieht den Sohn des Menschen, den Messias, umkleidet mit göttlicher Macht, Herrlichkeit und Ehre auf den Wolken des Himmels herabkommen und alle Völker seinem Zepter unterworfen werden; bestimmter aber spricht Christus selber es aus, daß er am Schluße der Zeiten zum entscheidenden Gerichte über die von ihm erlösete Menschheit kommen werde, daß der Vater überhaupt Niemanden richte, sondern alles Gericht dem Sohne übergeben habe [2]). Diese Stellung Christi als des selbstständigen Welterlösers und Weltrichters spricht wiederum entschieden für seine reale Theilnahme an den göttlichen Eigenschaften, an der göttlichen Natur und Wesenheit; denn die Erneuerung und Wiederbelebung der erstorbenen Menschheit, ihre Versöhnung und Heiligung, möge sie in welcher Weise auch immer sich vollziehen, ist in letzter und höchster Instanz eine ausschließlich göttliche, nur für Gott mögliche That, und ganz dasselbe gilt von der Weltrichtenden Thätigkeit; um ein göttlich gerechtes Urtheil für die Ewigkeit sprechen zu können, muß Christus selbstredend vermögend sein, alle Gedanken, Rathschläge und Werke

---

1) Jes. 7, 14. 12, 2—3. 25, 8. 32, 22, 35, 4.

2) Matth. 24, 30, 26. Joh. 5, 22, . . . act. 10, 42. 17, 31.

der Menschen zu durchschauen und sie in seinem Gedächtnisse unvertilgbar zu bewahren d. h. er muß an dem göttlichen Wissen participiren und eben so muß er im Besitze der göttlichen Gerechtigkeit und Allmacht sein, um nicht nach der äußeren Erscheinung, sondern nach der inneren Wirklichkeit Alles zu entscheiden und um seine Entscheidung vollziehen zu können.

6) Endlich ergibt sich die Theilnahme Christi an der göttlichen Natur und Wesenheit auch noch daraus, daß eine wahrhaft göttliche Verehrung für ihn in der h. Schrift in Anspruch genommen und ihm dieselbe wirklich erwiesen wird. Vor dem Namen Jesu sollen alle Kniee sich beugen sowohl derer, die im Himmel, als auch derer, die auf der Erde und unter der Erde sind. Alles hat die Weisung empfangen, ihm die Huldigung der Anbetung darzubringen. Eine solche wahrhaft göttliche Verehrung fordert Christus selber bei Joh. 5, 22. in den Worten: „Der Vater richtet nicht, sondern hat alles Gericht dem Sohne übergeben, damit alle den Sohn ehren, wie sie ehren den Vater u. s. w.“; und dieselbe Verehrung, die Anbetung durch Kniebeugen *προσκυνησις* verlangen die Apostel für Christus und sie sprechen dieses in Beziehung auf ihn gerade so aus, wie in Beziehung auf den Vater. Es kann selbstredend unter dieser Verehrung nicht eine Verehrung Christi als bloßen Menschen auf den Grund seiner ethischen Vorzüge, etwa einer Verehrung durch Anerkennung seine Gottähnlichkeit und durch Nachahmung verstanden werden, sondern es ist darunter eine wahrhaft göttliche Verehrung zu verstehen, wie sie das Geschöpf dem Schöpfer schuldet. Der bloße Mensch, mag er auch der Erhabenste und Gottähnlichste sein, kann und darf ja nicht sagen: alle sollen mich ehren, wie Gott, den Vater; und ganz gewiß würde es Christus, der Demüthigste und Bescheidenste nicht gesagt haben, wenn er nicht gleich dem Vater wirklichen Anspruch auf eine solche Ehre gehabt hätte. Insofern nun die heil. Schrift mit aller Entschiedenheit es verbietet, endlichen Wesen eine wahrhaft göttliche Verehrung darzubringen, insofern hat jene für Christus in Anspruch genommene Huldigung wesentlich die Göttlichkeit seiner Natur zu ihrer Voraussetzung [1]).

---

1) Act ~~7, 29.~~ 1 Pet. 4, 11. Apoc. 4, 9—11. Rom. 14, 9—11. Heb. 1, 6. 1 Cor. 1, 2. 2 Thess. 2, 16.

§. 19.

Fortsetzung. Die Gottheit Christi, erwiesen durch die ihm beigelegten göttlichen Namen.

Schon im A. T. werden dem künftigen Messias, Christus, Namen beigelegt, welche ihn nicht undeutlich als wahren, wirklichen Gott bezeichnen z. B. der Name Herr (Jes. 33, 22. Ps. 21, 28. 109, 1.); mit aller Entschiedenheit geschieht dieses aber im N. T. Zu den Stellen, worin Christus ausdrücklich oder in synonymen Ausdrücken Gott genannt wird, gehört zunächst und vor Allem die klassische Stelle im ersten Kap. des Joanneischen Evangeliums, wo Christus mit dogmatischer Bestimmtheit als der Fleischgewordene λογος, als der Eingeborne Sohn des Vaters bezeichnet wird. Mit nicht geringerer Entschiedenheit findet diese Beilegung göttlicher Namen statt in dem Ausrufe des Apostels Thomas bei der Wiedererscheinung des auferstandenen Erlösers: „mein Herr und mein Gott." (Joh. 20, 28.) Man hat von Seite der Socinianer gegen diese Stelle eingewandt: sie enthalte nicht ein Christologisches Bekenntniß, kein Glaubensbekenntniß des Thomas über die Gottheit Christi, sondern gleich den ähnlichen deutschen Formeln nichts weiteres, als eine Exklamation, einen Ausdruck der Verwunderung und des Erstaunens; und jener Ausruf beziehe sich also nicht auf Christus, sondern auf Gott den Vater. Allein diese Einwendung erscheint doch bei näherer Ansicht als nichtig; denn es findet sich bei den Jüdischen Schriftstellern auch nicht eine Stelle, wo der Name Gottes gebraucht oder vielmehr gemißbraucht wäre, um dadurch sein Erstaunen auszudrücken, das Mosaische Gesetz verbot vielmehr jeglichen Mißbrauch des göttlichen Namens, und man bürdet deshalb dem Thomas einen Germanismus auf, den er als Jude gar nicht kannte und kennen durfte. Mit mehr Grund könnte man etwa sagen, es sei in dieser Stelle eine Lobpreisung Gottes für die Auferweckung Christi enthalten und ευλογητος zu suppliren: du mein Gott (Vater) seist gepriesen für die Auferweckung Christi; diese Elipse wäre jedoch etwas hart und außerdem fordert der natürliche Sinn und der ganze Zusammenhang, jene

Worte auf Christum zu beziehen. Christus war dem Thomas auf wunderbare Weise erschienen in der Absicht, seine etwaigen Zweifel und Bedenken in Betreff der höheren Würde seiner Person zu vernichten; was also Thomas ausdrücken will, das ist wohl die natürliche Wirkung dieser Erscheinung, also Ausdruck seines Glaubens an den Wiedererstandenen und hat daher unstreitig den Sinn: ja wahrhaftig du bist wirklich der Sohn Gottes, mein Herr und Gott.

Weiterhin wird Christus ausdrücklich Gott genannt in dem ersten Briefe des Joannes 5, 20.: „Und wir wissen, daß der Sohn gekommen ist und uns den Sinn gegeben hat, den wahren Gott zu erkennen und mit seinem wahren Sohne vereinigt zu sein. Dieser ist der wahre Gott und das ewige Leben (*οὑτος ἐστι ὁ ἀληϑινος ϑεος και ἡ ζοη αἰωνιος*)." Es kommt bei dieser Stelle auf die nähere Entscheidung an, worauf *οὑτος* zu beziehen ist, ob auf das unmittelbar vorhergehende Subjekt, Sohn, Christus oder auf das entferntere Subjekt *ϑεος ἀληϑινος*; im erstern Falle findet die Gottheit Christi darin ihre ganz entschiedene Aussprache, im zweiten Falle nicht. Beide Beziehungen sind grammatikalisch an sich zulässig; allein es sprechen doch anderweitige Gründe ganz unbedingt für die erstere Beziehung, und zwar ist der vorzüglichste Grund der, daß der Ausdruck *ζοη αἰωνιος* mit *ϑεος ἀληϑινος* verbunden ist; der Ausdruck *ζοη αἰωνιος* ist aber ein Prädikat, welches Joannes ganz häufig Christus, dem Sohne beilegt und welches daher auch in dieser Stelle auf Christus zu beziehen ist; außerdem erscheint es auch in sich als absurd und widersinnig, den *ἀληϑινος ϑεος* durch das Gleichbedeutende: dieser ist der wahre Gott, näher bestimmen zu wollen. Der Satz: dieser ist der wahre Gott und das ewige Leben, ist demnach nothwendig auf Christus zu beziehen, und Christus wird mithin ausdrücklich als Gott bezeichnet.

Eine fernere klassische Stelle für die Gottheit Christi ist die Stelle im Römerbriefe 9, 4—5.: „Aus den Vätern d. h. von den Juden stammt auch Christus dem Fleische nach, der da ist über Alles, Gott, hochgelobt in Ewigkeit. *ὁ ὢν ἐπι παντων ϑεος ἐυλογητος εἰς τυς αἰωνας*. Dem natürlichen Zusammenhange nach ist diese Doxologie auf Christum und nicht auf Gott, den Vater zu beziehen, und Christus wird demnach ausdrücklich als Gott bezeichnet. Man kann zwar mancherlei Einwendungen gegen diese Beziehung erheben;

z. B. daß sich von einer auf Christus gehenden Doxologie nirgends im N. T. eine Spur finde, daß der Ausdruck, ἐπι παντων θεος eine ausschließliche Bezeichnung Gottes, des Vaters sei u. s. w.; allein diese und andere Gründe sind doch nicht wichtig genug, um von der durch den Zusammenhang geforderten Beziehung abzugehen. Die Annahme einer Lobpreisung des Vaters erscheint auch durch den Context der Stelle gar nicht motivirt. Der Apostel hebt hier die Abstammung Christi von den Juden als einen Vorzug des jüdischen Volkes hervor, er spricht aber zugleich seinen Tadel darüber aus, daß sie durch ihren hartnäckigen Unglauben dieses hohen Vorzuges sich unwürdig bewiesen hätten; in dieser Verbindung paßt selbstredend nicht eine Lobpreisung Gottes, des Vaters, wohl aber eine Hervorhebung der wahrhaft göttlichen Würde des Sohnes.

Für die Gottheit Christi sprechen endlich auch noch ganz in derselben Weise insbesondere alle jene Stellen, worin die Neutestamentlichen Schriftsteller solche Stellen des A. T., worin von Jehovah die Rede ist, auf Christum beziehen und folglich Christum mit Jehovah, dem wahren Gotte, dem Vater zwar nicht der Person, aber dem Wesen nach identificiren. Wenn es z. B. im A. T. (Exod. 15 25.) heißt, daß die Israeliten Jehovah versuchten, so lehrt Paulus (1. Cor. 10, 9.), daß sie Christum versucht hätten; eben so wenn (Ps. 68, 18—19.) von Jehovah dem Gesetzgeber auf Sinai gesungen wird, so ist dieses nach Paulus (~~Ephes. 4, 8.~~) von Christus zu verstehen; ferner wenn Jehovah bei Jes. 45. spricht: „Wendet euch zu mir und werdet selig alle Gränzen der Erde, denn ich bin Gott und keiner mehr; bei mir habe ich geschworen, es geht aus meinem Munde Gerechtigkeit des Wortes u. s. w.", so ist dieses nach Paulus (Röm. 14, 10—12.) ebenfalls von Christus zu verstehen, vor dessen Richterstuhl wir alle einst stehen werden, und Christus, der Fleischgewordene λογος und Jehovah sind demnach zwar nicht der Person, wohl aber der Wesenheit nach einer und derselbe wahre Gott [1]).

2) Außer den bisher bezeichneten Stellen, worin Christus ausdrücklich Gott genannt wird und mit Jehovah identificirt wird, kom-

1) Ps. 102, 26. cf. Heb. 1, 1—3. Jes. 6, 1. Joh. 12, 41.

men denn auch in der h. Schrift noch viele andere Stellen vor, worin Christus in synonymen Ausdrücken als Gott bezeichnet wird, und zwar gehören dahin insbesondere alle diejenigen Stellen, worin Christus als Weltschöpfer und Weltregent bezeichnet wird. (Joh. 5, 26. Col. 1, 13—17. Heb. 1, 1—3.) Nach biblischer Lehre eignen diese Benennungen ausschließlich nur dem wahren Gotte, und indem Christus also als Weltschöpfer und Weltregent bezeichnet wird, so wird er eben damit als Gott bezeichnet. Ferner gehören hieher diejenigen Stellen, worin Christus sich seiner Einheit und seines Einsseins mit dem Vater rühmt (Joh. 10, 30. 14, 7—12. 16.). Alle diese und andere Stellen lassen zwar in ihrer isolirten Auffassung eine verschiedene Deutung zu; sie können von einer bloß moralischen Einheit, von einem Einssein in der Gesinnung oder in anderer Weise gedeutet werden; allein der Context spricht doch für ihre Deutung im strengen Sinne für die Wesenseinheit Christi mit Gott und sie dienen so zur Verstärkung des Beweises, daß Christus wahrer Gott sei.

§. 20.

Widerlegung einiger Einwendungen.

Die Lehre von der Gottheit Christi ist unstreitig die wichtigste unter den Neutestamentlichen Offenbarungslehren, die Grundlage und das Fundament aller übrigen; insbesondere bildet sie die Basis der christlichen Erlösungstheorie, und es wird daher durchaus begreiflich, daß und warum die Gegner des Christenthums vom Anfange an ihre Angriffe gegen diese Grundlehre gerichtet haben. Um die Beweiskraft der für die Gottheit Christi angeführten Schriftstellen zu schwächen und wo möglich gänzlich zu erschüttern, haben sie sich von jeher insbesondere auf jene Stellen der h. Schrift berufen, worin eine gewisse Unterordnung Christi unter Gott, den Vater ausgedrückt und demnach seine Gottheit geläugnet zu werden scheint. Die Auflösung aller dieser Schwierigkeiten bietet sich jedoch ganz von selbst dar, wenn man nur einerseits die wahre Menschwerdung des göttlichen λογος und anderseits die eigenthümlichen Zwecke derselben im Auge behält. Zunächst soll nun eine wahrhaft kreatürliche Unterordnung Christi in allen

jenen Stellen ausgedrückt liegen, worin Christus als betend zu Gott vorgestellt wird, worin er gleich einer endlichen bedürftigen Kreatur im Gebete vor Gott erscheint. Im Gebete spricht sich ein bedürftiges Verlangen aus, nur die Kreatur, nur ein endliches Wesen, nicht aber der unendliche Gott selbst kann beten und insofern daher Christus wirklich in einem Gebetsverkehre mit Gott stand, insofern scheint eben damit seine Gottheit negirt und aufgehoben zu sein. Zur Lösung dieser Schwierigkeit hat man häufig gesagt, das Gebet Christi habe nur einen pädagogischen Zweck gehabt, nämlich den Zweck, in uns Menschen durch sein Beispiel den Gedanken lebendig hervorzurufen, daß das Gebet das einzige Mittel sei, Kraft und Gnade von Gott zu empfangen, daß der Mensch nur im lebendigen Gebetszusammenhange mit Gott ein wahrhaft Gutes zu vollbringen vermöge, ihn selbst aber habe kein wahrhaft inneres Bedürfniß zum Gebete getrieben; allein dieser Auflösungsversuch befriedigt doch nicht das tiefere Denken. Christus mag allerdings bei seinen Gebeten jenen Zweck zugleich mit im Auge gehabt haben; allein der einzige Zweck kann es doch nicht gewesen sein. Hatte Christus keinen anderen Zweck, trieb ihn nicht ein wahrhaft inneres Bedürfniß, ein wahrer innerer Herzensdrang, betend vor Gott hinzutreten, nun so bleibt sein Gebet kein wahres Gebet; es wird zu einem bloßen Scheine, zu einer Gaukelei; eine solche Auflösung kann wohl nur der Doket annehmbar finden und es liegt ihr auch unstreitig jene eutychianisch-doketische Ansicht von Christus zu Grunde, wornach Gott in ihm nicht wahrhaft Mensch geworden ist, sondern sich nur zum Scheine wie ein Mensch gerirt. Die wahre Auflösung jener Schwierigkeit liegt in der wahren Menschheit Christi. Seiner Menschheit nach gab es auch für Christus keine andere Weise des Lebens in Gott als für uns; er hatte ja wahrhaft und wirklich die menschliche Natur angenommen und in dieser war deshalb auch für ihn der Zutritt zu Gott nur ein vermittelter. Jene Stellen beweisen also nur, daß der Sohn Gottes in Christus wahrer Mensch geworden und in alle Bedingungen und Verhältnisse des Menschenlebens wahrhaft eingegangen war; er fühlte und erkannte in Christus, in dem ihm verbundenen Menschen Jesus die Endlichkeit des Menschen und seine absolute Abhängigkeit von Gott; in diesem Gefühle und Bewußtsein als Mensch betete er zu Gott und er erkannte es dankend und ihm huldigend an, daß er die ganze

Fülle der Gaben und Gnaden von ihm empfangen habe, und fortwährend empfange; oder um es noch richtiger und schärfer auszudrücken, er, der Sohn Gottes nahm das aus dem Bewußtsein der Endlichkeit und Abhängigkeit von Gott hervorgehende Gebet der ihm persönlich verbundenen menschlichen Natur [1]) in sein persönliches Bewußtsein auf und brachte es der Gottheit d. h. den drei Personen dar, also auch sich selber als einer ausschließlich göttlichen Persönlichkeit. Christus der Gottmensch repräsentirt eben virtualiter zwei Persönlichkeiten, eine ausschließlich göttliche und eine Gottmenschliche, und insofern kann er selbst Bitten und Flehen an sich selber richten und die Versöhnung des Geschlechts mit sich selber vermitteln.

Die Gegner der Gottheit Christi berufen sich ferner auf die Stelle bei Joh. 14, 28, worin Christus sagt, der Vater sei größer, als er; und man folgert daraus, daß Christus sich selber die Wesensgleichheit mit dem Vater abspreche und seine wirkliche Gottheit negire. Daß jedoch diese Folgerung eine absolut verwerfliche sei, vielmehr die entgegengesetzte gezogen werden müsse, das ist selbstredend; denn wäre Christus nicht wirklich zugleich Gott, sondern ein bloßer nackter Mensch, so verstände es sich ja ganz von selbst, daß der Vater größer sei, als er, und jene Worte wären im Munde Christi sinn- und bedeutunglos.

Die Auslegung dieses Ausspruches ist von jeher auf verschiedene Weise versucht worden. Mehrere Väter z. B. Athanasius, Hilarius beziehen jene Worte auf jenes ewige immanente Verhältniß, vermöge dessen der Sohn aus dem Vater hervorgegangen ist und das Princip und den Grund seines persönlichen Daseins im Vater hat; sie verstehen jene Worte also von der Gottheit Christi und finden darin allerdings ein gewisses Abhängigkeitsverhältniß ausgesprochen, aber doch nur in Beziehung auf persönlichen Ursprung, womit die Gleich-

1) Die menschliche Natur Christi ist mit dem Logos physisch zu einer Lebenseinheit verbunden und nicht in sich selbst das vollkommene Princip ihrer Operationen d. h. sie ermangelt der eigenen Subsistenz, und insofern ist der im Texte einige Mal gebrauchte konkrete Ausdruck: Mensch Jesus, nicht ganz adaequat und kann leicht nestorianisch gedeutet werden. Aber die menschliche Natur Christi ist doch eine besondere, vollständige Natur, und insofern kann und darf sie immerhin konkret benannt werden. Sagen doch auch die Väter nicht selten vom Logos, daß er einen Menschen oder den Menschen angenommen habe, suscepisse hominem. Der Unterschied zwischen Natur und Person ist übrigens ein absolutes Geheimniß.

heit der Natur und Würde vereinbar ist. Andere Väter verstehen jene Worte von jenem eigenthümlichen metaphysischen Verhältnisse des Vaters zum Sohne, wornach der Vater den Sohn sendet d. h. ihn in seiner Wirksamkeit nach Außen bestimmt, in ihm und durch ihn nach Außen wirkt und insofern als der Sendende über ihm als dem Gesandten steht, womit wiederum, wie die Trinitätslehre näher zu erörtern hat, die innere Wesensgleichheit beider vereinbar ist. Man kann diese Deutungen allerdings nicht geradezu als falsche und verwerfliche bezeichnen; allein insofern Christus in dieser Stelle von seinem Zurückgehen zum Vater spricht und dieses Zurückgehen geradezu als die Bedingung bezeichnet, um die ganze Fülle der Herrlichkeit vom Vater zu empfangen, insofern scheint darin doch immer eine wahrhafte und wirkliche Unterordnung Christi unter den Vater ausgesprochen zu sein. Am Vollkommensten finden die Schwierigkeiten ihre Lösung in der wahren Menschheit Christi oder in seinem Charakter als Gottmenschen. Der Vater als solcher verließ niemals den Zustand der Herrlichkeit und Seligkeit, der Sohn aber trat durch seine Menschwerdung zwar nicht an sich, aber doch für die äußere Erscheinung aus seiner Herrlichkeit, aus seinem seligen Gotteszustande heraus und in den Zustand eines Menschen hinüber, der zunächst ein Zustand der Niedrigkeit und Mühseligkeit war, der die göttliche Herrlichkeit in ihm verhüllte und unsichtbar machte, und insofern also war der Vater größer als der Sohn d. h. als der Menschgewordene Sohn. Der Sinn der Stelle ist also wohl kein anderer als: der Vater ist in einem viel herrlicheren und seligeren Zustande als der Menschgewordene Sohn der äußern Erscheinung nach und als Mensch auch in Wirklichkeit ist; der Sohn geht aber jetzt in den ursprünglichen Zustand der göttlichen Herrlichkeit, den er innerlich nie verlassen, auch äußerlich zurück, der Zustand der Erniedrigung hört jetzt auf; auch die Menschheit in ihm wird jetzt zu einem Spiegel und vollkommenen durchsichtigen Organe der göttlichen Herrlichkeit, sie gewinnt Antheil an derselben und die Apostel sollten sich deshalb freuen über sein Zurückgehen zum Vater, weil er jetzt auch sie in jenen Zustand der Seligkeit einführen werde. Christus spricht also nach dieser Deutung als Gott und Mensch von seinem irdischen Dasein im Verhältnisse zu dem ausschließlich göttlichen Dasein des Vaters und es kann folglich daraus nicht gefolgert werden, daß das Göttliche in ihm eine niedrigere Rangordnung einnehme, als das Göttliche im Vater.

Eine ganz ähnliche Auflösung findet die Schwierigkeit, welche die Stelle im ersten Briefe an die Korinther darbietet, worin von einer Unterwerfung Christi, des Sohnes unter den Vater am Schluße der Zeiten, von einem Aufhören seiner Herrschaft über die Welt die Rede ist. Zur Lösung folgendes: In dem ganzen 15. Kap., welches zunächst von der Auferstehung der Todten handelt, wird Christus als das Oberhaupt der Menschheit und seine irdische Geschichte als das ideelle Abbild der Schicksale der Menschheit dargestellt. In der gegenwärtigen Zeit ist Alles Christus unterworfen, er herrscht im Namen des Vaters und er muß herrschen, bis Alles, was Gott und ihm widerstrebt, überwunden sein wird, d. h. bis die menschliche Zerrüttung und worin dieselbe vorzüglich hervortritt, der Tod vernichtet sein wird. Dieser Sieg über den Tod wird einst in der Auferstehung der Todten sichtbar hervortreten; mit dieser Auferstehung der Todten ist das Ende der Welt und der Zeit da und alsdann wird, wie es im V. 24 heißt, Christus seine Herrschaft oder sein Reich wieder an Gott den Vater zurückgeben, wovon er sie erhalten hat. Dieses Zurückgeben der Herrschaft an den Vater wird dann im V. 28 mit den Worten ausgedrückt, daß auch der Sohn sich ihm unterwerfen werde. Diese Unterwerfung des Sohnes unter den Vater bezieht sich also nicht auf die innere Natur des Sohnes, auf sein inneres ewiges Verhältniß zum Vater, sondern auf ein äußeres zeitliches Verhältniß, auf das Verhältniß der sichtbaren Herrschaft des Sohnes über die Welt und zwar speciell auf die Herrschaft, die er als Gottmensch für den Zweck der Welterlösung auszuüben hatte. Die Herrschaft über die Welt im Allgemeinen besaß der Sohn vom Anfange an und er wird sie in alle Ewigkeit besitzen; allein die specielle Form dieser Herrschaft, wie er sie für den Zweck der Welterlösung als Mensch, als der Menschgewordene Sohn ausübte, hat, wie ihren Anfang, so ihr zeitliches Ende. Wenn der Zweck derselben, die Welterlösung erreicht sein wird und Alles, wie Paulus sagt, dem Vater unterworfen sein wird, dann hat auch diese Herrschaft des Sohnes ihr zeitliches Ende erreicht; Christus hört dann auf eine erlösende Thätigkeit und insofern eine Herrschaft auszuüben, und Gott wird dann wieder Alles in Allem sein, Alles wird dann wieder der verborgenen Gottheit und insofern insbesondere dem Vater als dem Urquell der göttlichen Personen unterworfen sein. Die Worte des

Apostels beziehen sich also nur auf ein zeitliches Verhältniß des Sohnes, und es folgt daraus nichts gegen die göttliche Natur des Sohnes; diese wird vielmehr vorausgesetzt; Christus könnte nicht die Zeit regieren, wenn er nicht seiner Natur nach Gott wäre. Nur die zeitliche Herrschaft des Menschgewordenen Logos als des Erlösers wird ihr Ende haben; die ewige ideale Herrschaft des Sohnes als des göttlichen Logos aber wird mit der Zeit nicht aufhören und sie darf nicht aufhören, weil sie mit seinem göttlichen Wesen gegeben und darin gegründet ist. Eben deshalb wurde auch der Satz des Marcellus von Anzyra, der ein Ende des Reiches Christi in jedem Sinne behauptete, von der ersten Synode zu Konstantinopel als häretisch verworfen.

Von einer geringeren Bedeutung sind die übrigen Stellen, welche die Gegner der Gottheit Christi zum Beweise einer wirklichen Unterordnung Christi unter den Vater noch wohl anzuführen pflegen, wie z. B. die Stelle bei Joh. 17, 3, worin Christus den Vater als den einzig wahren Gott und sich nur als seinen Gesandten bezeichnet. Nach dem Contexte ist in dieser Stelle durchaus nicht die Rede von einem Gegensatze zwischen dem Vater und dem Sohne in Beziehung auf ihre innere Natur und Wesenheit, sondern nur von einem Gegensatze zwischen der Erkenntniß der wahren Gottheit und dem Glauben an falsche Götter; es wird darin nur die monotheistische Einheit des wahren Gottes dem heidnischen Polytheismus gegenüber hervorgehoben. Mit dieser monotheistischen Einheit Gottes ist nun aber, wie die Trinitätslehre näher zu zeigen hat, die Mehrheit göttlicher Personen vereinbar, und wenn demnach der Sohn Christus den Vater den einzig wahren Gott nennt, so nennet er entweder nur den Theil für das Ganze oder er hebt gerade die Person des Vaters besonders hervor, insofern er als das Princip und als der Urquell der beiden anderen Personen die Einheit des Göttlichen eigentlich repräsentirt; er verschweigt aber die eigene Person und die Person des h. Geistes, weil er von ihnen und ihrem Verhältnisse zum Vater in dieser Stelle zu sprechen gar nicht veranlaßt ist. Wenn Christus dann weiterhin sich den Gesandten des Vaters nennt, so spricht auch diese Benennung in keiner Weise gegen seine Gottheit; denn er nennt sich seinen Gesandten entweder bloß als Mensch, aus seinem menschlichen Bewußtsein heraus oder wenn er sich auch etwa

als Menschgewordener Logos so nennt, so bezeichnet er sich doch nur so in dem schon angedeuteten metaphysischen Sinn, insofern er auch als göttlicher Logos Alles, was er ist und hat, seine Natur und Wesenheit aus dem Vater hat und der Vater ihn insofern auch in seiner Wirksamkeit nach Außen bestimmt d. h. ihn sendet. Wenn endlich in einigen Schriftstellen (Ephes. 1, 17. 1. Cor. 8, 5—6.) Gott der Vater der Gott Jesu Christi genannt wird, so geschieht dieses nur mit Rücksicht auf die wahre Menschheit Christi, nach welcher er, wie jede andere Kreatur, das Werk des dreieinigen Gottes und insbesondere des Vaters als des Principes der beiden anderen ist.

2) Außer der bisher bezeichneten Klasse von Stellen, die auf eine Unterordnung Christi unter den Vater hinzudeuten scheinen, gibt es noch eine zweite Klasse von Schriftstellen, worin Christus, dem Sohne, wie es scheint, göttliche Eigenschaften, insbesondere Allmacht und Allwissenheit abgesprochen werden und die mithin ebenfalls wie es scheint, seine Gottheit nicht bestehen lassen. Dahin gehören insbesondere die Stelle bei Marc. 13, 32.: „Von jenem Tage aber und von jener Stunde (des Gerichtes) weiß Niemand, auch die Engel im Himmel nicht, auch der Sohn nicht, sondern nur der Vater" und die Stelle bei Matth. 20, 23.: „Aber das Sitzen zu meiner Rechten und zu meiner Linken steht nicht bei mir, euch zu geben, sondern welchen es von meinem Vater bestimmt ist."

Die meisten älteren Theologen erklären die erstere Stelle nach dem Vorgange einiger Väter, des Irenäus, Athanasius, Gregor von Naz.[1]) von der Menschheit in Christus und sie bemerken: Christus habe jene Worte als Mensch gesprochen; Christus als Mensch sei aber nicht allwissend gewesen, wie er dieses denn auch in Wirklichkeit nicht war, sein Bewußtsein, so innig es auch mit dem göttlichen vereinigt und von ihm durchleuchtet gewesen sei, sei doch dem göttlichen nicht gleich gewesen; der göttliche Logos habe sich ihm nicht allseitig offenbarend erschlossen und wie vieles Andere, so habe er ihm auch die Stunde des Gerichtes nicht geoffenbart; diesen Gedanken des menschlichen Nichtwissens habe der göttliche Logos nun, wie

---

1) Iren. adv. haer. IV. 48. Athan. orat IV. cont. Arian. Greg. Naz. orat. IV.

alle Gedanken des ihm verbundenen Menschen Jesus in die Einheit seines persönlichen Bewußtseins aufgenommen und er habe daher mit Recht als Mensch von sich gesagt und sagen können: ich weiß es nicht, nämlich als Mensch, sondern nur der Vater weiß es d. h. nur der unendliche Gott.

Was nun diese Deutung betrifft, so ist sie nach unserer Ansicht unhaltbar und verwerflich und zwar einmal schon deshalb, weil sie mit jenen Schriftstellen in Widerspruch steht, worin es heißt, daß Christus als Mensch zwar allerdings nicht an der göttlichen Allwissenheit participirt, daß er aber doch alle Schätze der Weisheit und Wissenschaft, die ganze Fülle der dem Menschen durch Gott möglichen Erkenntniß in sich vereinigt habe. Christus besaß daher unstreitig auch als Mensch durch göttlichen Einfluß eine vollkommene Kenntniß von den Entwicklungsperioden des göttlichen Reiches und demnach auch gewiß von der Stunde des Weltgerichtes und er konnte folglich auch als Mensch nicht sagen: ich weiß jene Stunde nicht. Gesetzt aber auch, Christus hätte als Mensch wirklich um jene Stunde nicht gewußt, so hätte er doch als Gottmensch jene Worte nicht sprechen können, und zwar aus folgendem Grunde. Christus konnte als Gottmensch, der die beiden Naturen in sich vereinigte, allerdings eben deshalb, wie die beiden Naturen, so auch die Eigenschaften beider Naturen von sich bejahend prädiciren; er kann sagen: ich bin Gott, ich bin Mensch, ich bin allmächtig, ich bin schwach, leidend; denn die Prädikate gehen stets und überall auf die ganze Person als solche, welche die beiden Naturen in sich vereinigt und Christus als wahrer wirklicher Gottmensch kann demnach von sich als einem zusammengesetzten Subjekte Göttliches und Menschliches aussagen; allein ganz aus demselben Grunde kann Christus aber auch nicht eine wesentliche Eigenthümlichkeit der einen oder anderen Natur von sich, von seiner zusammengesetzten Person ausdrücklich verneinen; denn was er von sich verneint, das ist eben damit ebenfalls von seiner ganzen Person, also von seiner Gottheit und Menschheit zugleich verneint. Christus als der Menschgewordene λογος kann daher in Wahrheit nicht von sich sagen: ich bin nicht Gott, ich bin nicht Mensch, ich weiß und kann dieses nicht d. h. er kann die Allwissenheit und Allmacht nicht von sich negiren, eben weil sie wesentliche Eigenschaften seiner göttlichen Natur, also Eigenschaften seiner Person als

solcher sind; er muß wenigstens, wenn er so eine Eigenthümlichkeit, welche der einen Natur zukommt und der andern abgeht, von sich, von seiner Person verneinen will, ausdrücklich die Natur, mit Rücksicht auf welche er es verneint, hinzufügen z. B. ich als Mensch bin nicht Gott, nicht allwissend, allmächtig u. s. w. Insofern daher Christus in jener Stelle sich die Kunde um die Zeit des Weltgerichtes nicht mit ausdrücklicher Beziehung auf seine Menschheit, sondern schlechthin sich abspricht, insofern verneint er wirklich von sich, von seiner Person als solcher, wie es scheint, die Allwissenheit und er ist und war demnach nicht wahrer, wirklicher Gott. Die angegebene Deutung ist daher aus diesen Rücksichten unhaltbar, wenigstens ungenügend. Die einzig richtige Deutung ist folgende: der Sohn Gottes ist in Christus Mensch geworden und er hat den Menschen für den Zweck ihrer Erlösung die Gottheit, ihre Macht, Liebe, ihre Rathschlüsse u. s. w. geoffenbart, er ist und war eine vollkommene Offenbarung der Gottheit an und für die Menschheit, aber doch nicht allseitig und im absoluten Sinn, sondern nur in so weit, als der Zweck der Welterlösung es erheischte; was von einer solchen Offenbarung der Gottheit, ihrer Rathschlüsse u. s. w. für diesen Zweck nicht diente, sondern darüber hinausging, das offenbarte der Menschgewordene Sohn nicht und das sollte er auch nach dem Willen des Vaters nicht offenbaren, und in dieser Hinsicht war er also nicht der offenbare, sich offenbarende, Menschgewordene Gott, sondern, wie der Vater, der verborgene Gott; was jenem Zwecke nicht diente, das wußte und vermochte er zwar als Gott und Mensch wohl an sich, aber doch nicht für die Menschen, nicht für uns, novit sibi, nescit mihi, wie der h. Ambrosius sagt, d. h. er wußte und vermochte es nicht in seiner Qualität als der für den Zweck der Erlösung Menschgewordene Gott, nicht in seiner Qualität als der Erlöser, sondern das verblieb der verborgenen Gottheit. Die Zeit des Weltgerichtes ist und war nun aber in der That etwas, dessen Erkenntniß (Vorherwissen) den Menschen für den Zweck ihrer Erlösung in keiner Weise nothwendig, vielmehr schädlich war, und was Christus also in seiner Qualität als der Erlöser nicht offenbaren konnte und durfte und in dieser seiner Qualität mithin nicht wußte; er antwortete auf jene Frage des Vorwitzes daher mit Recht: ich weiß es nicht, sondern nur der den Menschen verborgene Gott weiß

es, also κατ' ἐξοχην nur der Vater, der die verborgene Gottheit repräsentirt.

Ganz dieselbe Deutung findet die Stelle bei Matth. Als Welterlöser hatte Christus nur das Werk der Erlösung zu vollbringen, nicht aber hatte er zu disponiren über die Berufung der Einzelnen zur Theilnahme an seinem Erlösungsverdienste und demnach auch nicht über die Stellung derselben im Himmelreiche; alles dieses hat der Vater, der verborgene Gott sich vorbehalten und der Erlöser hat in dieser Beziehung nur die Rathschlüsse des Vaters zu vollziehen, deren Offenbarung aber für die Zwecke der Erlösung nicht nothwendig ist [1]).

§. 21.

Die traditionelle Kirchenlehre von der Gottheit Christi.

Die Idee einer Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur, ja selbst die Idee einer göttlichen Inkarnation ist und war dem Judenthum nicht gänzlich fremd. Die erstere Idee anerkannte es vielmehr als verwirklicht in allen frommen Menschen und insbesondere in den Gottbegeisterten Propheten; zu der Idee einer göttlichen Menschwerdung aber erhoben sich wenigstens ahnend die Propheten in ihren Messianischen Anschauungen. Dem gemein jüdischen Bewußtsein blieb jedoch diese letztere Idee durchaus fremd, ja es erschien ihm geradezu als eine Lästerung, daß Jesus, der ein Mensch war, sich selbst zu Gott machen wollte (Joh. 10, 30). Auch dem Heidenthum ist und war die Idee einer Einheit und Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur nicht gänzlich fremd; denn seine ganze Götterwelt ist und war ihm ja nur eine Welt Gottmenschlicher Ideale. Allein da das Heidenthum Gott und Welt in pantheistischer Weise gänzlich confundirte und der Mensch in ihm sich selbst als Gott, als einen wesenhaft göttlichen Keim betrachtete, so war das im Christenthum für dasselbe ein durchaus Neues und Unerhörtes, daß Gott,

---

1) Ambros. in Luc. l. VIII. n. 34, 36. Aug. de Trenit. I., 12.

der göttliche Logos in einem Menschen als einem von ihm selbst real und wesenhaft Verschiedenen sollte erscheinen können und wirklich erschienen sein. Als daher das neue Evangelium von Christus mit seiner zugleich so anziehenden und abstoßenden Kraft verkündigt wurde, da mußte es natürlich unter seinen Bekennern auch Solche geben, welche sich das, was sie anzog vom Christenthum, anzueignen und was ihnen ein Anstoß war, zu entfernen suchten, welche sich einen Christus bildeten nach den Trieben ihres eigenen Herzens. Eben hierin haben die christologischen Ketzereien der ersten, wie der spätern christlichen Jahrhunderte ihren Grund. Die Judenchristen fanden es anstößig, daß Gott selbst in Christus erschienen sei, daß die in ihm gegebene Gottesoffenbarung eine specifisch höhere sein sollte als die bisherige, und sie erniedrigten deshalb Christus zu einem hochbegabten Menschen, dem ersten aller Propheten, dem vollkommensten aller bisher bekannten. Hiermit war das Aergerniß hinweggenommen, aber damit auch das Neue im Christenthum. Denn dem Christenthum blieb jetzt nur der Vorzug, die höchste Blüthe des Judenthums zu sein; Christus ist und war nur der Größte aller Lehrer und Propheten, der ein neues Bewußtsein ausgesprochen und die göttliche Verzeihung, die göttliche Liebe und Gnade verkündigt hat, aber, weil ein bloßer Mensch, in sich selber der hohepriesterlichen und königlichen Würde ermangelt, der nicht selbst durch sein Verdienst die Schuld sühnt und die Gnaden spendet. Diese jüdisch-ärmliche Vorstellung hatte in den ersten christlichen Jahrhunderten an Cerynth, Ebion, an den Nazaräern und an den sämmtlichen Antitrinitariern ihre Vertreter, und in den nachfolgenden Jahrhunderten an dem ganzen Heere der Socinianer und Rationalisten, welche, wie z. B. Kant, Christum zum Höchsten für den Besten aller Menschen erklären, der die Idee, das Ideal des gottgefälligen, ethisch mit Gott Eins gewordenen Menschen, wenn auch nicht in sich selbst verwirklicht, aber doch ausgesprochen habe.

Unter den Heidenchristen dagegen gab es von der andern Seite sehr Viele, welche ein Aergerniß daran nahmen, daß der göttliche Logos eine wahre und wirkliche menschliche Natur als eine von der göttlichen verschiedene sollte angenommen und in ihr für uns gewirkt und gelitten haben; sie erklärten deshalb die Menschheit Christi für bloßen nichtigen Schein, verwandelten damit aber die ganze Geschichte

Christi in einen bloßen Mythus. Eben hierin besteht die doketisch-gnostische Verirrung. In einer eigenthümlich modificirten Fassung hat auch die moderne speculative Theologie eines Strauß u. s. w. jene heidnisch-doketische Vorstellung von Christus sich angeeignet, nämlich so, daß sie von der ebionitischen nicht mehr wesentlich sich unterscheidet. Christus, wie die h. Schrift ihn uns als wahren, wirklichen Gottmenschen vorführt, hat nach ihr nie und nirgends in der Wirklichkeit, sondern nur in der Phantasie der christlichen Kirche existirt, er ist eine bloße Idee, eine bloße fromme Dichtung; der historische Christus ist und war ein bloßer hochbegabter Mensch, der aber zuerst den pantheistischen Gedanken von der Wesenseinheit Gottes und des Menschen, von der inneren göttlichen Herrlichkeit des Menschengeistes erfaßt und ausgesprochen hat, und nur insofern kann man ihn etwa Gott, einen Gottmenschen nennen; an sich aber ist die Einheit und Vereinigung des Göttlichen, welche sich in Christus vollzogen hat, keine andere als welche uns allen zukommt und sich hier vollkommener, dort weniger vollkommen in großen göttlichen Gedanken und Thaten an den Tag legt.

Alle diese Vorstellungen von Christus, die ebionitisch-ärmliche, wie die doketisch-phantastische fanden sofort in der Kirche die entschiedenste Bekämpfung und sie lehrte ihnen gegenüber, daß Christus wie wahrer Mensch, so wahrer Gott, der göttliche Logos, der wirkliche Sohn Gottes, erschienen im Fleische, gewesen sei. Dieser Glaube an die wahre Gottheit Christi findet schon bei den Vornizänischen Vätern, wie die Trinitätslehre näher erörtert, seine ganz klare und unzweideutige Aussprache. Der h. Ignatius z. B. sagt in seinem Briefe an die Epheser 4, 7.: „Es gibt nur Einen Arzt und Erlöser, unseren Herr Jesus Christus, der da fleischlich ist und geistlich, erzeugt und nicht erzeugt d. h. geworden und nicht geworden, geboren aus der Jungfrau Maria und aus Gott;" und eben so sagt er im Briefe an die Smyrnäer 1.: „Ich preise Gott Jesus Christus, der uns mit solcher Weisheit beschenkt hat." Noch klarer und entschiedener sind die Zeugnisse der Apologeten. Der h. Justin z. B. drückt sich (Cohort ad Graecos n. 38.) also aus: „Christus, der das Wort des Vaters ist, der Kraft und Wesenheit nach untrennbar von demselben, hat Fleisch angenommen u. s. w. Ganz in derselben Weise sprechen die übrigen Väter, Irenäus, Clemens

von Alexandrien, Tertullian, Cyprian u. s. w. sich aus. Der h. Athanasius bezeugt die Gottheit Christi in kurzer prägnanter Weise in den Worten (cont. Apollin. I. n. 16.): „So ist Christus zu benennen, wahrer Gott und wahrer Mensch," und mit derselben dogmatischen Schärfe sprechen die Väter des Conciliums von Nicäa in ihrem Glaubensbekenntnisse gegen Arius sich aus: Wir glauben an den Einen Herrn Jesum Christum, den Sohn Gottes, den Eingebornen des Vaters, Gott von Gott, Licht von Lichte, wahren Gott vom wahren Gott, welcher in der Zeit um uns Menschen willen Fleisch angenommen u. s. w. Die spätern kirchlichen Synoden recipiren sämmtlich dieses Nizänische Bekenntniß und verschärfen zum Theile noch seine Ausdrucksweise; die Synode von Chalcedon z. B. fügt noch hinzu: „wir lehren einstimmig, daß unser Herr Jesus Christus vollkommen sei in der Gottheit und vollkommen in der Menschheit." Die Väter insbesondere unterlassen es auch nicht, die hohe Bedeutung dieser Wahrheit für das ganze Werk der Erlösung hervorzuheben und sie zeigen, daß und wie mit der Abläugnung dieser Wahrheit auch der hohepriesterliche und königliche Charakter Christi geläugnet sei, daß und wie kein endliches Wesen, sondern nur der unendliche Menschgewordene Gott selber die unendliche Schuld zu sühnen und die Kraft zur Wiederbelebung der erstorbenen Menschheit zu spenden vermöge; dem Leiden und Sterben des Erlösers eigne nur deshalb die unendliche, die Schuld überwiegende Bedeutung, weil es das Leiden und Sterben einer göttlichen Person sei [1]).

---

1) Athan. de incarn. n. 7. Cum patris sit verbum et omnibus longe antecellat, solus quoque ipse idcirco instaurare poterat, solus idoneus fuit, qui pro omnibus pateretur. Aug. Enchir. 108: Neque per ipsum liberaremur unum Mediatorem Dei et hominum Jesum Christum, nisi esset et Deus. Rich. Victor. De incarn. 8: Ad plenitudinem satisfactionis oportuit, ut tanta esset humiliatio in expiatione, quanta fuit praesumtio in praevaricatione. Cat. Rom. Cum igitur ex altissimo dignitatis gradu concidisset nostrum genus, sublevari inde et in pristinum locum restitui nullo modo poterat hominum aut angelorum viribus: quare reliquum erat illud ruinae et malorum subsidium, ut Dei filii infinita virtus, assumta carnis nostrae imbecillitate, infinitam tolleret peccati vim et nos reconciliaret Deo in sanguine suo. Vgl. die S. 14 angeführten Stellen.

III. Kap.

Von der Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in Christus.

§. 22.

Die Schriftlehre von der Einheit der Person in Christus.

Nach der gegebenen Darstellung ist es die ganz unzweideutige Lehre der Offenbarung, daß der Erlöser eine zweifache Natur in sich vereinigt habe, eine göttliche und menschliche, daß er wahrer Gott und wahrer, vollkommener Mensch gewesen sei. Es kommen in der h. Schrift einerseits Aeußerungen von Christus vor, welche durchaus aus dem vollen Herzen der Menschheit gesprochen sind und seine wahrhafte Menschheit bezeugen, und andererseits Aeußerungen, die unmittelbar vom Throne Gottes her ertönen und für seine reale Theilnahme an göttlicher Kraft und Herrlichkeit, für seine wahre Gottheit zeugen. Obschon nun aber so die h. Schrift dem Erlöser eine zweifache Natur zuschreibt, so spricht sie doch in Beziehung auf ihn nirgends und niemals von zwei Subjekten, von einem göttlichen und menschlichen Christus, sondern vielmehr überall nur von Einem und demselben Christus; es ist ein und dieselbe ungetheilte und untrennbare Individualität, welche sie als Gott und als Menschen charakterisirt; in dem ganzen Leben des Heilandes tritt nach der biblischen Schilderung nur Eine Persönlichkeit, nur Ein sein gesammtes Sein und Leben in sich concentrirendes Ich, nur Ein ungetheiltes herrschendes Selbstbewußtsein hervor, welches sich, obschon es den verschiedensten Inhalt umfaßt, doch in allen Lebensmomenten als ein absolut identisches und permanentes weiß und ausspricht.

Die biblische Wahrheit dieser Auffassung ergibt sich zunächst 1) aus den Aeußerungen Christi selber. Christus, der Eine und derselbe

weiß sich und er spricht sich überall aus als Gott und Mensch, als Eine und dieselbe Ichheit, die Gott und Mensch zugleich ist; der Menschensohn in ihm ist zugleich der Gottessohn, und beide sind folglich nicht verschiedene, sondern ein und dasselbe Subjekt, ein und derselbe Christus. Es ist ein und derselbe seiner selbstbewußte, sichtbare Christus, der da als Mensch sagt: meine Seele ist betrübt bis in den Tod, und: der Menschensohn hat nicht, wohin er sein Haupt hinlege, und der da als Gott sagt: mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf der Erde, alle sollen den Sohn ehren, wie sie ehren den Vater; es ist derselbe Christus, der am Kreuze verlassen ruft: mich durstet, und der da betet: verkläre mich Vater mit der Herrlichkeit, die ich bei dir hatte, ehe die Welt war; und zwar läßt Christus derartige Aeußerungen nicht etwa bloß zu verschiedenen Zeiten, sondern in einem und demselben Zeitmomente von sich vernehmen, so daß mithin der Gedanke absolut ausgeschlossen bleibt, es hätten an sich zwei verschiedene getrennte Ichheiten oder Subjekte in ihm gewohnt und gewirkt, deren Einheit und Vereinigung bloß darin bestanden habe, daß sie zu ihrer Selbstoffenbarung eines und desselben Körpers als ihres Organes sich bedient hätten. Ein und derselbe persönliche Christus sagt vielmehr in einem und demselben Zeitmomente von sich Göttliches und Menschliches aus; er sagt z. B. gleichzeitig, daß er ein sterblicher Mensch sei, aber auch befähigt, aus eigener Machtvollkommenheit aus dem Tode wieder ins Leben zurückzukehren [1]), ja ein und derselbe Christus legt sich nicht bloß gleichzeitig göttliche und *menschliche* Prädikate und Eigenschaften bei, sondern er sagt auch bald von sich unter seinem göttlichen Namen Menschliches, und bald von sich unter seinem menschlichen Namen Göttliches aus, er sagt z. B. bald: der Sohn des Menschen habe die Macht, Sünden zu vergeben, er sei vom Himmel herabgekommen und er werde in göttlicher Herrlichkeit wieder zu Gerichte kommen, behauptet also von sich als Menschen Göttliches, und bald sagt er von der andern Seite: der Sohn Gottes sei getödtet und vom Tode wieder erweckt worden. Christus selbst bezeugt also deutlich und entschieden, daß der Menschensohn in ihm zugleich der Gottessohn ist und daß beide

1) Cf. Joh. 2, 19. 3, 13. 7, 27. 8, 14. 25, 52.

folglich Eine für sich seiende, in sich abgeschlossene Ichheit, Ein Subjekt sind, welches Gott und Mensch zugleich ist, welches ein wahrhaft göttliches und ein wahrhaft menschliches Leben als das seinige weiß und anerkennt.

Mit diesen Aeußerungen Christi über die Einheit seiner Person steht denn auch 2) die Ausdrucksweise der Neutestamentlichen Schriftsteller ganz im Einklange; auch sie wissen nur von Einem Christus, der Gott und Mensch zugleich ist, und in ihrer wunderbaren Zurückführung der beiden Naturen und ihrer Eigenthümlichkeiten auf die Einheit der Person in ihm sagen sie bald von dem Menschen Jesus Göttliches, bald von dem Gott Jesus Menschliches aus. Obschon z. B. die h. Schrift ausdrücklich lehrt, daß Christus aus der Jungfrau Maria nur als Mensch geboren werden konnte, so sagt und lehrt sie dennoch, daß dasjenige, was aus der Maria geboren wurde, der Sohn des Allerhöchsten genannt werden würde, daß der Sohn Gottes gebildet sei aus dem Weibe [1]; ferner obschon die Offenbarung weiß, daß Gott nicht stirbt und sterben kann, so sagt und lehrt sie doch, der Herr der Herrlichkeit sei gekreuzigt worden, der Urheber des Lebens sei getödtet worden, Gott habe sich die Kirche mit seinem eigenen Blute erkauft [2]. Die h. Schrift weiß also und spricht überall nur von Einem durchaus ungetheilten Christus und außerdem behauptet sie denn auch ganz ausdrücklich die Einheit desselben: Ein Gott und Ein Mittler zwischen Gott und den Menschen, der Mensch Christus Jesus, Ein Herr, Ein Glaube, Eine Taufe [3].

Aus dieser biblischen Schilderung ergibt sich als nothwendige Folgerung ganz unmittelbar von selbst, daß das Göttliche und Menschliche in Christus die innigste und vollendetste Vereinigung und Einheit eingegangen waren, in ihm eine ungeschiedene Totalität, Eine Persönlichkeit bildeten; denn nur unter dieser Voraussetzung kann das, was bloß der einen Natur in ihm eignet, auch von der andern Natur in konkreter Weise d. h. in der Einen Person Christi, welche die beiden Naturen in sich vereinigt, ausgesagt werden, nur dann

1) Matth. 1, 23. Luc. 1, 32. Gal. 4, 4. 1 Cor. 8, 6.
2) Gal. 4, 4. 1 Cor. 2, 8. aut 3, 15. 20, 28.
3) 1 Thimoth. 2, 5. Ephes. 4, 5. 1 Cor. 8, 6. Phil. 2, 5—11.

kann und darf man mit Recht sagen, ein Mensch war Gott, allmächtig und ein Gott war Mensch, schwach d. h. eine und dieselbe Person, welche eine göttliche Natur trug und beherrschte und die insofern Gott war, trug und beherrschte auch eine menschliche Natur und war insofern wahrer Mensch, also ein Gott war Mensch und umgekehrt ein Mensch war Gott. Gab es aber dagegen in Christus so viele Personen als Naturen, so kann und darf das, was von dem Menschen Christus gilt, so wenig von dem Gott Christus ausgesagt und ihm zugeeignet werden, als bei zwei menschlichen Persönlichkeiten, z. B. Petrus und Paulus die Eigenthümlichkeiten der einen von der andern ausgesagt werden können. Mögen Petrus und Paulus auch noch so innig mit einander verbunden sein, man kann doch nicht sagen, Petrus ist Paulus und Paulus ist Petrus oder wenn Petrus z. B. arm, schwach und Paulus reich, mächtig ist, so kann und darf man nicht die Prädikate wechseln und sagen, Petrus ist reich und Paulus ist arm.

In Betreff zweier Momente ist demnach die Schriftlehre von der Person Christi durchaus klar und entschieden, nämlich 1) darüber, daß in Christus zwei verschiedene Naturen, zwei substanzielle Principe wohnen und wirken und 2) daß diese beiden Naturen in ihm eine ungetrennte Einheit, Einen und denselben Christus bilden und ausmachen. Auf der Grundlage dieser beiden Voraussetzungen müssen sich daher nothwendig alle weitere Erklärungen und Bestimmungen, wodurch ein bestimmtes, begriffsmäßiges Verständniß des biblischen Christus angestrebt wird, nothwendig bewegen, und jede Bestimmung erscheint von vornherein als eine verwerfliche, welche die eine oder andere derselben verletzt und aufhebt. Die dem christlichen Forschungsgeiste zur Lösung vorliegende Frage ist und war daher vom Anfange an diese: wie und in welcher Weise ist die Vereinigung und Einheit der göttlichen und der menschlichen Natur in dem Einen Christus im Näheren zu fassen und zu denken?

1) Es gibt verschiedene Arten der Vereinigung, welche mehrere Dinge oder Substanzen mit einander eingehen können, und zwar lassen sich im Allgemeinen drei wesentlich verschiedene Formen der Vereinigung unterscheiden. Auf dem materiellen Gebiete gibt es eine physische oder chemische Verschmelzung zweier oder mehrerer Substanzen (unio substantialis), wodurch entweder aus zwei Substanzen eine

neue dritte gebildet wird, so daß also jede einzelne Substanz aufhört, die frühere zu sein, oder wodurch die eine Substanz in die andere theilweise oder gänzlich aufgehoben und aufgelöst wird, wobei also die frühere Zweiheit ebenfalls theilweise oder gänzlich schwindet. Diese Vorstellung ist sofort, wie unmittelbar einleuchtet, in Beziehung auf die Vereinigung der Gottheit und Menschheit in Christus gänzlich zurückzuweisen. Die Menschwerdung des Sohnes Gottes kann und darf einmal nicht gedacht werden als eine totale oder partielle Verwandlung der Gottheit in die Menschheit, eben weil die Gottheit als solche ihrer Natur nach unwandelbar ist und den wesenhaften Besitz ihrer göttlichen Eigenschaften weder theilweise noch gänzlich verlieren und aufgeben kann. Aber auch als eine theilweise oder gänzliche Verwandlung und Auflösung der menschlichen Natur in die göttliche kann und darf jene Vereinigung nicht begriffen werden; denn sie widerstrebt einmal der wahren Gottheit Christi, die offenbar durch eine solche Vermischung mit Fremdartigem und Materiellem durchaus getrübt und in sich selber aufgehoben würde, und nicht weniger steht sie in absolutem Widerspruche mit der wahren Menschheit Christi, die ihrer Idee nach als eine endliche weder theilweise noch ganz zu etwas Absolutem, Unendlichem werden kann. Die endliche menschliche Natur ist wohl als solche einer Veränderung und Verwandlung fähig, aber doch nur einer Verwandlung in ein anderes Kreatürliche, nicht aber eine Verabsolutirung, keiner Verwandlung ins Göttliche. Die h. Schrift stellt denn auch Christus während seiner Vereinigung mit dem göttlichen Logos noch immer als wahren und wirklichen Menschen dar und sie verbietet geradezu, eine wesentliche Verwandlung desselben in Beziehung auf seine Menschheit anzunehmen. Auch das praktische, religiös-sittliche Interesse ist in dieser Vorstellung nicht geschützt und gewahrt, sie läßt vielmehr einen Christus übrig, welcher, weil er ausschließlich nur das Eine oder Andere, Gott oder Mensch, oder ein von Beiden verschiedenes Mittelwesen ist, unmöglich der Mittler und Versöhner zwischen Gott und den Menschen sein kann. War z. B. die menschliche Natur Christi in die göttliche umgewandelt, dann war alles menschliche Thun und Leiden Christi ein rein göttliches Thun und Leiden, folglich ein bloßes Scheinleiden und darum ohne alles Verdienst, ohne sühnende Kraft und Bedeutung; war aber etwa die göttliche Natur in Christus in

die menschliche umgewandelt und war dennoch Christus bloßer Mensch und seine Thaten rein menschliche Thaten, dann ist eben damit seinem Wirken, seinem Leiden und Sterben die höhere Würde und deshalb die höhere unendliche Bedeutung geraubt; sein Thun und Leiden ist dann ein rein menschliches, endliches Thun und Leiden, das Verdienst desselben bloß ein menschliches Verdienst, kein unendliches, der Schuld gleichkommendes, außerdem auch kein wahrhaft selbstständiges Verdienst, worüber der Besitzer im Interesse anderer frei verfügen kann, sondern bloßes Geschenk, Gnade Gottes. War endlich Christus weder Gott noch Mensch, sondern ein Mittelwesen, dann erscheint die Erlösung ebenfalls als etwas in sich Unmögliches, insofern ein solches Mittelwesen ja weder zu Gott noch zum Geschlechte in einer lebendigen Beziehung steht und daher unmöglich Beide mit einander verbinden kann. Die Erlösung kann überhaupt nur als That Gottes und als That des Menschen, als eine wahrhaft gottmenschliche That, als die That eines Gottmenschen, der beide Naturen in sich vereinigt, begriffen werden; der Erlöser muß wahrer Mensch sein und dem Geschlechte organisch angehören, um wahrhaft verdienen und um sein Verdienst dem Geschlechte als sein Repräsentant zuwenden zu können; er muß aber zugleich wahrer Gott sein, damit sein menschliches Verdienen zugleich ein göttliches Verdienen sei und damit ihm so ein unendlicher, der Schuld gleichkommender Werth zukomme.

2) So wie nun die Vorstellung von einer substanziellen Verschmelzung des Göttlichen und Menschlichen in Christus absolut verwerflich ist, so hat denn auch die Vorstellung von einer bloß moralischen oder mystischen Vereinigung schlechterdings auf Wahrheit keinen Anspruch. Unter dieser sogenannten moralischen Vereinigung oder Einheit versteht man die Einheit zweier oder mehrerer Personen in gleichem Willen und in gleicher Liebe, wobei die Selbstständigkeit jeder einzelnen Person bestehen bleibt und nur eine innige Annäherung in ihren Gedanken, Gefühlen, Bestrebungen durch gegenseitige Einwirkung und Mittheilung u. s. w. stattfindet, eine Vereinigung, wie sie z. B. zwischen zweien Freunden, besteht, welche in lebendigem Verkehre sich gegenseitig ihr Freuden und Leiden mittheilen, ein Herz und eine Seele mit einander bilden. In Beziehung auf das Verhältniß Gottes zum Menschen nennt man diese ethische Vereinigung

die mystische Vereinigung, unio mystica; es ist dieses jene geheimnißvolle Verbindung, welche bei der innern Erleuchtung und Heiligung durch die heiligmachende Gnade stattfindet, worin Gott den Seelen der Erwählten auf eine ganz vorzügliche Weise nahe ist und sie mit seinem h. Geiste durchdringt, worin er heilige, himmlische Gedanken, Gefühle und Entschließungen ihnen einflößt, sie mit innerer Heiterkeit und Freude erfüllt und ihnen einen Vorgeschmack ihrer künftigen Herrlichkeit und Seligkeit gewährt u. s. w. Es bildet dieser Zustand der mystischen Vereinigung den Gegensatz zu obsessio daemoniaca; er hat verschiedene Grade und, wie die Geschichte der christlichen Mystik zeigt, so kann er z. B. in der sogenannten Verzückung bis dahin fortschreiten, daß das endliche menschliche Bewußtsein in solchen begnadigten Seelen vor der Macht der göttlichen Einflüsse momentan fast gänzlich zurücktritt, daß alle irdische Bande abgestreift scheinen und sie mit Recht sagen können: Nicht ich, sondern Gott oder Christus lebt in mir. Die christlichen Theologen haben von jeher durch diesen Begriff einer unio mystica die Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in Christus sich zu veranschaulichen gesucht, und dagegen ist an und für sich nichts einzuwenden; sehr viele Theologen sind jedoch in dieser Beziehung noch weiter gegangen und haben geradezu beide Zustände, den Zustand der unio mystica und den Zustand der Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in Christus als identische Zustände gedacht oder doch höchstens nur einen quantitativen Unterschied zwischen beiden statuirt und angenommen. Gegen eine solche Auffassungsweise muß nun aber die christliche Theologie ebenfalls durchaus protestiren; denn sie steht im Widerspruche mit der biblischen Anschauungsweise von Christus. Bei einer solchen bloß moralischen oder mystischen Vereinigung nämlich, so innig dieselbe auch sein möge, bleibt doch immer die persönliche Zweiheit bestehen, Gott und der Mensch bleiben zwei getrennte Subjekte, es findet keine vollkommene, unzertrennliche Einigung statt, sondern nur ein paralleles Verhältniß. Das persönliche Selbstbewußtsein des Menschen, welcher in jenem mystischen Verkehre mit Gott steht, ist und bleibt ein in sich selbst abgeschlossenes, ein rein menschliches Bewußtsein; ein solcher Mensch fühlt und weiß sich zwar von Gott berührt und angeregt und er folgte auch willig und freudig diesen göttlichen Anregungen und Stimmungen; aber alles dieses geht doch

von seinem menschlichen Selbstbewußtsein, von ihm selbst als persönlichem leitendem Principe aus. Der Mensch ist und bleibt dabei ein selbstständiges für sich seiendes Subjekt, das selbstständige Princip seiner Handlungen und er tritt so in diesem Zustande dem ihm verbundenen und in ihm wohnenden Gotte fortwährend als besondere, für sich seiende Person gegenüber. Vermöge dieser seiner Selbstständigkeit kann er dann auch in jedem Momente seine Verbindung mit Gott wieder auflösen, ihre Vereinigung ist keine unzertrennliche, das Leben Beider kein so innig in einander verschlungenes, daß der Mensch sagen könnte: ich bin Gott, das göttliche Leben ist mein Leben oder, daß Gott sagen könnte: ich bin Mensch, ich leide u. s. w.; kurz also, es kommt hier zu keiner realen Einigung, zu keiner Einheit des persönlichen Seins und Lebens, sondern beide, Gott und Mensch sind und bleiben getrennte Subjekte, Ich und Du, verschiedene, selbstbewußte Principe; die Annahme zweier für sich seiender, selbstständiger Subjekte in Christus ist nun aber durchaus gegen die Schriftlehre und eben darum ist die bezeichnete Vorstellung absolut verwerflich. In dem ganzen Leben Christi, wie die h. Schrift es schildert, tritt nur eine Einheit, nur ein Ich hervor; die h. Schrift kennt überhaupt nur Einen ungetheilten Christus, es sind in ihm nicht zwei verschiedene Subjekte, sondern es ist ein und dasselbe Ich, welches da sagt: ich leide, und welches sagt: ehe Abraham war, bin ich.

Die bezeichnete Vorstellung von der Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in Christus ist aber auch weiterhin dem ganzen Zusammenhange der christlichen Wahrheiten durchaus zuwider und insbesondere raubt sie dem Erlösungswerke Christi seine Kraft und Bedeutung. Christus würde auch nach dieser Vorstellung der Vereiniger und Versöhner der Gottheit und Menschheit nicht sein können; denn sie wären ja in ihm selbst noch nicht vollkommen geeinigt, sondern noch geschieden und getrennt. Christus wäre außerdem nach dieser Vorstellung nur ein Mensch, wie andere Menschen vor und nach ihm, die in einem besonders innigen Verhältnisse zu Gott standen; höchstens würde nur ein Gradunterschied zwischen ihm und diesen übrig bleiben; ein bloßer Mensch nun aber, so vollkommen er auch sein möge, vermag keine Sündentilgende Kraft zu entwickeln. Die Erlösung wird also bei dieser Vorstellung ebenfalls zu einer

Unmöglichkeit, eben weil nach ihr nicht von Gottmenschlichen, sondern nur von ausschließlich göttlichen und ausschließlich menschlichen Thaten in Beziehung auf Christus die Rede sein kann. Die Thaten gehören ja den Personen an und wenn daher in Christus zwei Personen sind, so gibt es in ihm auch zwei Reihen von Thaten, die nichts mit einander gemein haben, göttliche und menschliche Thaten; den göttlichen Thaten fehlt alsdann der verdienstliche Charakter, eben weil nur der Mensch, nur die freie Kreatur, nicht aber Gott verdienen kann; den menschlichen Thaten Christi aber fehlt die unendliche Bedeutung und der unendliche Werth, eben weil es rein menschliche Thaten und nicht zugleich göttliche Thaten, Thaten eines göttlichen Wesens sind; die wahre wirkliche Erlösungsthat ist und kann wesentlich nur eine gottmenschliche That sein und insofern daher die bezeichnete Vorstellung nicht gottmenschliche, sondern nur rein göttliche und rein menschliche Thaten herausbringt, insofern wird die Erlösung nach ihr zu einer Unmöglichkeit.

Ganz aus denselben Gründen, weshalb die Idee einer moralischen Vereinigung der beiden Naturen in Christus verwerflich ist, sind denn auch noch um so mehr die andern verwandten Vorstellungen, wodurch man noch wohl das Verhältniß des Göttlichen und Menschlichen in Christus gedacht hat, als falsch abzuweisen, wie z. B. die Vorstellung von einer bloß vorübergehenden Einwirkung Gottes auf die menschliche Natur in Christus, von einer bloß momentanen Inspiration und Begeisterung Christi, wie sich deren auch die Propheten und Apostel erfreueten oder die Vorstellung von einer bloß sakramentalen Verbindung mit dem göttlichen λογος, wie sie bei dem Empfange der Eucharistie stattfindet u. s. w.; in allen diesen Formen der Vereinigung kommt keine völlige Einheit zu Stande, sondern Gott und der Mensch bleiben getrennte Subjekte und darum sind sie auf Christus durchaus nicht anwendbar.

3) Wenn nun die bezeichneten Vorstellungen die wesentlichen Voraussetzungen der Schriftlehre über die Person Christi gleichmäßig verletzen und insofern als absolut verwerfliche sich darstellen, weshalb sie denn auch bei ihrem spätern Hervortreten von der Kirche im Monophysitismus und Nestorianismus als häretische Abirrungen ausdrücklich verworfen wurden, so bleibt für das vernünftige Denken als eigenthümliche Form, wodurch die Vereinigung der

beiden Naturen in Christus zu denken ist, einzig nur noch übrig die sogenannte **persönliche hypostatische** Vereinigung. Die menschliche Natur ist und war in Christus in durchaus ursprünglicher unauflöslicher Weise mit der Person des göttlichen Logos vereinigt und sie bestand und wirkte daher in keinem Momente selbstständig und getrennt für sich als eine in sich abgeschlossene und koncentrirte, sich selbst beherrschende Individualität', sondern sie existirte vom Anfange an gleich der Hand am menschlichen Körper nur als Theil eines höhern Ganzen; sie ist und war in die persönliche Einheit und Herrschaft des göttlichen Logos aufgenommen, so daß dieser ununterbrochen als höchstes Princip, als principium quod, wie die eigenen so alle Kräfte, Zustände und Thätigkeiten der menschlichen Natur leitete, bestimmte und beherrschte und daher als ihm gehörig, als von ihm ausgehend und zu ihm zurückkehrend in sein Bewußtsein aufnahm. Der körperlichen und geistigen Natur in Christus, dem Complexus ihrer Kräfte und Vermögen fehlte so dasjenige Moment, wodurch die Natur zur Person wird, wodurch sie ihre noch unbestimmte Allgemeinheit verliert und sich als ein bestimmtes in sich abgeschlossenes Wesen von Allem, was nicht sie selbst ist, trennt und scheidet, es fehlte ihr das ultimum complementum naturae rationalis, die selbstherrschende Ichheit, der eigne herrschende Mittelpunkt, sie existirte nicht in sich selbst und um ihrer selbst willen, war nicht sui iuris, sondern der göttliche Logos, der von Ewigkeit her Person ist, besaß und beherrschte sie als sein Eigenthum, und eben durch diese Einheit des herrschenden Princips waren die beiden Naturen in Christus zu einer Einheit des persönlichen Lebens mit einander verbunden, gerade so wie im Menschen die körperliche und geistige Natur dadurch eine Individualität, eine Einheit des persönlichen Lebens bilden, daß der Körper nicht isolirt und selbstständig für sich besteht, sondern als Theil mit dem Geiste zu einem höhern Ganzen, zu einer höhern Einheit unauflöslich verbunden ist, daß der Geist, wie sein eigenes Leben, so das Leben des ihm unauflöslich verbundenen Körpers fortwährend trägt, beherrscht und leitet, und mit sich zu einer höhern Einheit verbindet. Die alten Kirchenlehrer drücken dieses so aus: „Die göttliche und menschliche Natur sind und waren in Christus zu Einer Person und zwar zu der Person oder in der Einen Person des göttlichen Logos unzertrennlich

verbunden, eben so sehr unvermischt und unverwandelt als ungeschieden und ungetrennt." In dieser Auffassung sind die zwei wesentlichen Voraussetzungen der Schriftlehre über Christus gewahrt und die zwei Klippen, woran die Wahrheit dieser wichtigen Lehre scheitern kann und woran so viele Irrlehrer wirklich Schiffbruch gelitten haben, glücklich bezeichnet und zugleich vermieden. Denn diese Vorstellung hält einmal den Bestand der beiden Naturen in ihrer wesentlichen Eigenthümlichkeit und in ihrem realen Unterschiede fest, so wie er von der h. Schrift festgehalten wird; sie lehrt weder eine Verwandlung der Einen in die andere, noch auch eine Umwandlung Beider zu einer dritten eigenthümlichen Natur, sondern nur eine reale, lebendige, unauflösliche Vereinigung beider. Von der anderen Seite behauptet diese Vorstellung aber auch nicht etwa bloß eine gewisse Gegenwart, eine bloße Inwohnung des Sohnes Gottes in dem Menschen Jesus, auch keine bloße Einwirkung Gottes auf die menschliche Natur in Christus für den Zweck ihrer besondern Erleuchtung und Heiligung, sondern sie behauptet und lehrt eine wahre, wirkliche, unzertrennliche, physische Vereinigung der beiden Naturen zu Einem untheilbaren Christus, zu einer Einheit des persönlichen Lebens, und zwar lehrt sie die reale Aufnahme der einen Natur, nämlich der Menschheit in die persönliche Einheit der göttlichen, so daß diese in ihrer ewigen, unwandelbaren persönlichen Selbstständigkeit die ihr vom Anfange an vereinigte menschliche Natur beherrschte und sich ihrer ununterbrochen, wie ihres Organs bediente, und daß somit alle Thaten und Zustände der menschlichen Natur in Christus zwar von und aus ihr selber als dem wirksamen Principe (principium quo), aber von der göttlichen Person, vom λογος als leitendem Principe (principium quod) ausgingen und insofern als göttliche sich darstellten.

Die biblische Wahrheit dieser Vorstellung von der Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in Christus steht im Allgemeinen 1) dadurch fest, daß überall in der h. Schrift Christus, so wie er leibte und lebte, als ein ungetheiltes Subjekt erscheint, und zwar als ein Subjekt, welches zugleich ewig göttliche und zeitlich menschliche Eigenschaften sich zuschreibt, welches z. B. (Joh. 8, 52.) gleichzeitig sagt: er gebe sein Leben für seine Schafe und er habe auch die Macht, ihnen ewiges Leben zuzutheilen; insbesondere aber 2) hat

sie darin ihre feste Grundlage, daß die h. Schrift von Christus unter seinem göttlichen Namen Menschliches und von ihm unter seinem menschlichen Namen Göttliches aussagt, daß sie z. B. sagt, der Sohn Gottes sei von einer Jungfrau geboren, und er sei gekreuzigt worden, und der Menschensohn habe es für keinen Raub gehalten, Gott gleich zu sein, er werde erscheinen in göttlicher Macht und Herrlichkeit zum Gerichte u. s. w. Offenbar könnten diese verschiedenen Prädikate und Eigenschaften dem Einen Christus nicht beigelegt werden und insbesondere könnte die letztere Ausdrucksweise nicht stattfinden, wenn in Christus verschiedene getrennte Personen wären, wenn nicht in Christus die beiden Naturen in ihrer vollen Eigenthümlichkeit zu einem Subjekte, zu einer Einheit des persönlichen Lebens durch die Aufnahme der einen in die persönliche Einheit der andern physisch vereinigt wären; die sogenannte communicatio idiomatum hat nur Geltung in Beziehung auf ein Subjekt, welches eine göttliche und menschliche Natur in sich vereinigt, Gott und Mensch zugleich ist. Außer diesen beiden bloß indirekten Beweismomenten enthält die h. Schrift keine weitere Momente für die Wahrheit der bezeichneten Vorstellung von der Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in Christus. Die h. Schrift spricht überhaupt nirgends über jene Vereinigung in einer streng dogmatischen doktrinellen Form; es kommen zwar einige Ausdrücke in der h. Schrift vor, worin sie jene Vereinigung näher zu bezeichnen scheint; allein es sind dieses doch mehr populäre, weitschichtige Ausdrücke, die eine ganz verschiedene Deutung zulassen. Der scheinbar genaueste und schärfste Ausdruck steht in dieser Beziehung im Hebräerbriefe 2, 14—16, wo es heißt: Der υἱος θεου sei in eine κοινωνια, in Gemeinschaft getreten mit dem σαρξ και αἱμα d. h. mit einer wahren menschlichen Natur, er habe eine wahre menschliche Natur angenommen; allein wie diese Gemeinschaft und Annahme näher zu denken sei, ob als eine bleibende, physische, persönliche, das wird nicht näher bestimmt. Die h. Schrift kennt überhaupt nicht die Ausdrücke: Natur, Subjekt, Person, persönliche Vereinigung, die wir uns gebildet haben, um das Verhältniß des Göttlichen und Menschlichen in Christus im Begriffe zu bezeichnen, wohl aber kennt sie das Eine selbstbewußte und selbstherrschende Ich, das Eine Subjekt Christus, welches zu-

gleich Gott und Mensch ist, eine göttliche und menschliche Natur zu seinem Substrate hat.

Andere biblische Ausdrücke sind noch allgemeiner und weitschichtiger, wie z. B. die Ausdrücke: der Sohn Gottes sei erschienen im Fleische, in der menschlichen Natur, er sei in Christus gewesen, er habe in der Menschheit Christi gewohnt, wie in seinem Tempel, wie in seinem Hause (Joh. 2, 19. Col. 2, 9.); sie sind in der Weise unbestimmt, daß die Nestorianer sich eben vorzugsweise auf diese Stellen beriefen, um ihre Ansicht von einer bloß moralischen Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in Christus, von einer Zweiheit der Personen in ihm zu begründen. Daß dieses jedoch mit Unrecht geschehen sei, das ist einleuchtend. Die persönliche Vereinigung des Logos mit dem Menschen Jesus fällt allerdings unter den allgemeinen Begriff einer göttlichen Innewohnung; allein selbstredend gibt es verschiedene Formen und Weisen der göttlichen Innewohnung, und daß sie in Jesus nicht die höchste und vollkommenste, nämlich eine unzertrennliche, persönliche gewesen sei, das negiren jene Stellen in keiner Weise. Bezeichnet die h. Schrift doch selbst die persönliche Vereinigung des Körpers und des Geistes im Menschen nicht selten als ein Wohnen des letztern im ersteren (2. Kor. 5, 1. II. Pet. 1, 13.).

Bestimmter als die bezeichneten Ausdrücke scheint der Ausdruck des h. Johannes (1, 14) zu sein: *και ὁ λογος σαρξ ἐγενετο*, der *λογος* wurde Fleisch d. h. Mensch, und er spricht wohl entschieden für die hypostatische Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in Christus als Vorstellung der Bibel. Der Ausdruck „Werden" nämlich in seiner Anwendung auf Persönlichkeiten z. B. in den Redensarten: ich werde arm, reich, gelehrt, traurig u. s. w. bezeichnet immer das Versetztwerden in einen neuen Zustand, das persönliche Annehmen einer neuen Eigenschaft oder Beschaffenheit, die man vorher nicht hatte. Es liegt darin von der einen Seite eine gewisse Modification des Subjekts, des Ichs in Beziehung auf das von ihm getragene und beherrschte, in ihm subsistirende substanzielle Leben, in Beziehung auf den materiellen Inhalt seines Selbstbewußtseins ausgesprochen, nicht aber etwa ein wirkliches, theilweises oder gänzliches Vergehen und Aufhören des Subjekts als solches; das persönliche Selbstbewußtsein, das Ich ist und bleibt vielmehr bei allem Werden und

Gewordensein ein durchaus identisches, ein und dasselbe; nur der substanzielle Inhalt desselben hat eine Modification erfahren, es ist zu demselben ein neues Element hinzugetreten und in die Einheit desselben aufgenommen. Von der andern Seite bezeichnet aber auch der Ausdruck „Werden" in jenen Redensarten nicht bloß ein äußerliches Hinzufügen eines neuen Elementes, sondern eine wahrhaft unzertrennliche, physische Verbindung, ein eigentliches Eingehen des Subjekts in eine neue Beschaffenheit oder in einen neuen Zustand; in dem Ausdrucke: er ist ein Armer geworden, denken wir uns das Abstraktum: Armsein mit dem Subjekte so innigst verbunden, daß es mit ihm eine reale Einheit bildet und zum Inhalte seines selbstbewußten, persönlichen Lebens gehört. Wenn es daher vom Sohne Gottes, vom göttlichen λογος heißt, er sei Mensch geworden, so kann dieses mit Rücksicht auf den allgemeinen Sprachgebrauch einerseits nicht den Sinn haben, er habe sich den Menschen als ein besonderes Subjekt nur ganz äußerlich zugesellt oder er habe bloß in ihm gewohnt und gewirkt; andererseits kann es aber auch nicht den Sinn haben, er habe den Menschen in sich selbst oder sich in den Menschen verwandelt, sondern es kann nichts anders heißen als: der Sohn Gottes, das göttliche Ich, welches sich von Ewigkeit her unwandelbar als solches weiß, hat sich als Subjekt eine menschliche Natur auf eine reale, unzertrennliche Weise physisch verbunden, so daß er sich fortan als in einem neuen Zustande befindlich denken und aussprechen muß, nämlich in dem Zustande des Menschseins. Das Gottsein und das Menschsein sind zwei Zustände, worin sich das Subjekt, der Sohn Gottes, fortan befindet, die ihm in gleicher Weise zustehen. Zu dem ewigen, ihm eigenthümlichen Zustande des Gottseins ist der zeitliche Zustand des Menschseins hinzugekommen, und zwar nicht in der Weise, daß sein göttliches Bewußtsein, seine göttliche Persönlichkeit aufgehört hätte, sie selbst zu sein, sondern in der Weise, daß er ein menschliches Leben unauflöslich und real mit sich verbunden hat, daß er dasselbe als ihm gehörig, als sein Organ in jedem Momente beherrscht, belebt, durchdringt d. h. mit andern Worten, beide Naturen, die göttliche und menschliche bilden fortan in ihm Eine Hypostase, Eine Person, Ein in sich abgeschlossenes Individuum, ihre Vereinigung ist eine persönliche Vereinigung.

Ganz in ähnlicher Weise spricht auch wohl die Stelle im Briefe an die Philipper 2, 7.: „er erniedrigte sich selbst und nahm Knechtsgestalt an," für die hypostatische Vereinigung der beiden Naturen in Christus als biblische Vorstellung. Die bloß moralische Verbindung des göttlichen Logos mit einem Menschen durch die Gnade, sein Wohnen in demselben kann schlechterdings nicht als eine Annahme der Knechtsgestalt, als Menschwerdung bezeichnet werden. Auch der Vater und der h. Geist wohnen nach der Schriftlehre im Menschen und sind moralisch ihm verbunden; diese Verbindung wird aber in Beziehung auf sie nirgends in der h. Schrift als eine Menschwerdung, als eine Annahme der Menschheit bezeichnet, und wenn daher die Verbindung des Sohnes mit dem Menschen Jesus so genannt wird, so ist, wie wir schließen müssen, dieses nur geschehen, weil diese Verbindung eine specifisch eigenthümliche, eine reale unzertrennliche hypostatische Verbindung ist und war.

§. 23.

Die Kirchenlehre von der Einheit der Person in Christus und ihr Gegensatz, der Nestorianismus.

Die Kirchenväter sowie die ältesten Symbole der Kirche bezeichnen ganz im Einklange mit der Schriftlehre Jesum Christum als bestehend in zwei Naturen, sie legen ihm, dem Einen Christus göttliche und menschliche Prädikate, Eigenschaften und Funktionen zu und vertheidigen diesen ihren Glauben an den Einen in zwei Naturen bestehenden Christus mit Kraft und Entschiedenheit gegen die damaligen Häretiker. Anlangend nun aber die besondere Art und Weise, wie die Gottheit und Menschheit in Christus verbunden waren, so finden sich darüber in den ersten Jahrhunderten der Kirche bei den Vätern noch keine scharf ausgeprägte und dogmatisch durchgebildete Vorstellungen. Die Väter der ersten Jahrhunderte hatten vielmehr zunächst und vorzugsweise eben nur die Zweiheit der Naturen in Christus, seine wirkliche Gottheit und Menschheit gegen die verschiedenen Häretiker festzustellen und zu vertheidigen. Hiebei konnten und mußten sie zwar allerdings schon auf Fragen und Untersuchun-

gen geleitet werden, wie die Verbindung der beiden Naturen in Christus, ihre Subsistenzweise zu denken sei; allein diese Untersuchungen erschienen doch zunächst von geringerer Bedeutung, so lange die Hauptlehre von Christus, die Lehre von den zwei Naturen in ihm noch zu erörtern und zu vertheidigen war. Erst nachdem diese Streitigkeiten durch die Verwerfung des Arianismus und Apollinarismus in der Kirche beendigt waren, konnte und mußte die Untersuchung über die Weise der Vereinigung in den Vordergrund treten. Es begann diese Untersuchung vorzüglich mit Tertullian, mit welchem überhaupt der speculative Geist, der dogmatische Bildungstrieb in der Kirche erwachte und sie zieht sich von da herüber bis ins sechste und siebente Jahrhundert. Das Schlußergebniß aller dieser Untersuchungen war dann die bestimmte und ausdrückliche Lehre, daß die göttliche und menschliche Natur in Christus unvermischt und unverwandelt in der Einen Person des göttlichen Logos unzertrennlich vereinigt seien, daß Christus mithin wahrer, wirklicher Gottmensch sei.

Diese Wahrheit bildete vom Anfange an der Substanz nach ein wesentliches Element wie des biblischen, so des kirchlichen Glaubens; aber es fehlte zunächst noch die Klarheit und Bestimmtheit des Begriffs und des begriffsmäßigen Ausdrucks. Die älteren Väter halten sich einfach an die biblische Ausdrucksweise und sie bekennen sich zu jener Wahrheit einschließlich, indem sie überall mit der Bibel nur von Einem Christus reden und ihn als Gott und Menschen charakterisiren, von ihm unter seinem menschlichen Namen Göttliches und unter seinem göttlichen Namen Menschliches prädiciren. Beim heil. Ignatius heißt es in seinem Briefe an die Magnesier: „Christus ist nur Einer und es gibt nichts Vortrefflicheres als Er. So lasset uns denn Alle zu dem Einen Tempel Gottes, zu dem Einen Altare, zu dem Einen Jesus Christus unsere Zuflucht nehmen, welcher von dem Einen Vater ausgegangen, in dem Einen ist und zu dem Einen hinaufgegangen ist;" und eben so sagt er im Briefe an die Epheser: „Unser Gott Jesus Christus ist von der Maria in ihrem Schooße getragen worden." In demselben Briefe redet er von einem *αἱμα* und *παϑος ϑεε* und in ähnlicher Weise drücken sich die übrigen Apostolischen Väter aus [1]). Nicht weniger bestimmt spricht

---

1) Cf. Barnab. c. 7. Clem. ad Cor. Tat. ad Graec. c. 13.

sich über die Einheit Christi der h. Irenäus aus und er eifert gegen diejenigen, welche den Einen Christus trennen und scheiden in zwei Christusse, in den Eingebornen des Vaters und in den Menschen Christus [1]). Auch das Apostolische wie das Nizänische Symbolum sprechen von Christus nur in der Einheit der Person: „ich glaube an Jesum Christum, den Eingebornen Sohn Gottes, welcher vom Himmel herabgestiegen, der gelitten hat, gestorben ist u. s. w.; Christus in seiner sinnlich menschlichen Erscheinung als der Leidende, Gestorbene, Begrabene u. s. w. wird der Eingeborne Sohn Gottes genannt; er konnte aber so nur genannt werden, wenn die Einheit der Person in der Vorstellung zu Grunde lag, wenn die Person des göttlichen Logos den Menschen Jesus mit sich persönlich vereinigt hatte. Tertullian spricht sich dann in dieser Beziehung mit einer Schärfe und Bestimmtheit des Begriffs aus, die kaum etwas zu wünschen übrig läßt, und dasselbe geschieht von Seite der übrigen Väter der lateinischen und griechischen Kirche. Tertullian sagt: „wir sehen in Christus einen zweifachen Zustand d. h. eine zweifache Natur (duplicem statum) nicht vermischt, sondern verbunden in Einer Person [2]). Eben so bestimmt drückt sich der h. Ambrosius aus: „Einer ist Beides und Einer ist in Beidem; denn nicht ist der Eine aus dem Vater und der Andere aus der Jungfrau Maria, sondern ein und derselbe Sohn, Christus ist in anderer Weise aus dem Vater und in anderer Weise aus der h. Jungfrau [3]).“ Der h. Augustin sagt so: „Man darf den Menschensohn in Christus nicht trennen von dem Gottessohne; denn der Gottessohn selber ist Menschensohn geworden und zwar nicht durch Verwandlung dessen, was er war, sondern durch Annahme dessen, was er nicht war [4]). Der h. Athanasius

---

1) Contr. haer. III. 16.

2) Contr. Prax. 27. Cypr. Testim. 5, 10. Quod et homo et Deus Christus, ex utroque genere concretus, adeoque non una in duabus natura constans, et tamen idem in utraque, ut mediator esse inter nos et Patrem posset. 2, 8.

3) De incarnat. 5, 36.

4) Epist. 238. Enchirid. 35. Christus Jesus Dei filius, est Deus et homo. Deus ante omnia secula, homo in nostro seculo. Deus, quia Dei Verbum, Deus enim erat Verbum. Homo autem, quia in unitatem personae accessit Verbo

spricht sich in seiner Schrift über die Inkarnation also aus: „Sowie der Mensch Eine Person ist, Ein aus Leib und Seele bestehendes Wesen, so muß auch Christus als Einer erfaßt werden und nicht als zwei Personen," und in seiner Homilie über die Mutter Gottes sagt er: „Christus ist vollkommener Gott und vollkommener Mensch, er ist Einer nach der Einen Hypostase, aber in zwei Naturen bestehend [1]). Auch das Athanasianische Symbolum drückt sich ganz bestimmt aus: „Obgleich Christus Gott und Mensch ist, so sind doch nicht zwei Christus, sondern nur Einer, Einer nicht durch Vermischung der Substanzen, sondern durch Einheit der Person.

Aehnliche Aussprüche finden sich bei den sämmtlichen übrigen Vätern der damaligen Kirche, den beiden Gregoren, Basilius, Epiphanius u. s. w. Obschon sie dem Apollinaris gegenüber mit Entschiedenheit die Integrität der menschlichen Natur in Christus lehren, so negiren sie doch eben so entschieden die Annahme zweier Subjekte in Christus und protestiren ausdrücklich gegen die Auffassung der Menschwerdung als einer bloßen Theophanie. Die Bezeichnungen des Seins Gottes in Christus sind allerdings auch bei ihnen, wie bei den älteren Vätern vielfach noch durchaus unbestimmt und vieldeutig, sie reden von dem *σαϱξ* als dem *οἰκος*, *ναος* des göttlichen Wortes, von einem Zusammenlaufen, einer Verknüpfung, *συνδϱομη*, *συναφεια*, copulatio, connexio der beiden Naturen; aber die unbestimmteren Bezeichnungen wechseln mit bestimmteren und sie bemerken ausdrücklich, daß das Wie, der wahre Begriff der Vereinigung durch jene Bezeichnungen in keiner Weise erschöpft werde. Ist Christus, bemerken sie, nur ein Mensch, welchen, obwohl er schon ohne den Logos bestand, dieser annahm, so gilt der Spruch: „Verflucht sei, wer sich verläßt auf Menschen." Ein bloßes Einwohnen des Logos, eine bloße Theophanie gäben uns die Juden schon zu und sie wäre ihnen kein Aergerniß; denn auch ehedem kam der Logos zu den

---

anima rationalis et caro .. Unus Dei filius idemque hominis filius: non duo filii Dei, Deus et homo, sed unus Dei Filius: Deus sine initio, homo a certo initio, Dominus noster Jesus Christus. Cf. de corrept. et grat. c. 11. De trinit. II. 6.

1) Cf. De annunt. Deip. n. 11. *ϑεος τελειος, και ἀνϑϱωπος τελειος, εἷς ὢν κατα μιαν ὑποστασιν, και ἐκ δυο και ἐν δυο ταις φυσεσιν.* Cf. de incarn. 2. Hil. in Ps. 53.

Heiligen, die ihn würdig aufnahmen. Aber von Keinem derselben wurde gesagt, wenn sie geboren wurden, daß der Logos selbst geboren sei oder wenn sie litten, daß er gelitten habe. Eben dieses muß aber von Christus gesagt werden. In Christus machte sich der Logos das Niedrige zu eigen, er hatte nicht bloß einen Menschen, sondern er war in ihm Mensch, seine Vereinigung mit ihm war eine durchaus ursprüngliche und unauflösliche, eine physische Einigung, *ἀσυγχυτος φυσικη ἑνωσις του λογου προς την ἰδιαν ἀυτου γενομενην σαρκα*, d. h. ohne sich mit der menschlichen Natur zu vermischen und ohne deren Eigenthümlichkeit aufzuheben, vereinigte er dieselbe mit sich in durchaus ursprünglicher, unauflöslicher Weise und schloß dieselbe mit sich zu einer Lebenseinheit zusammen; er war in ihr und für sie das herrschende Subjekt, das Hegemonikon und sie ihm gegenüber bloße Empfänglichkeit, bloße reine lautere Natur, so daß sie alles, was sie in Christus war und wirkte, in Folge seiner Anregung war und wirkte und daß es eine wahlfreie Bewegung in ihr nur insoweit gab, als er dieselbe gestattete und zuließ. Eben diese Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in Christus zu einer Einheit der Person, des herrschenden Ich wollen die Väter unverkennbar aussprechen, wenn sie bald von einer *ἑνωσις κατα φυσιν*, bald von einer *ἑνωσις κατα ὑποστασιν* reden. Die Eine Person, das Eine Ich, welches wie ein göttliches, so ein vollständiges menschliches Leben (Substanz, Natur, Wesenheit) als das seinige weiß, besitzt und beherrscht, ist klar und entschieden in ihrer Vorstellung vorhanden, aber es mangelte noch für die Begriffe „Natur, Person" der scharf formulirte Ausdruck; die Ausdrücke *φυσις* und *ὑποστασις* werden noch promiscue gebraucht [1]).

Der Glaube an die hypostatische Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in Christus war demnach nicht bloß der Substanz nach als unmittelbarer Glaube vom Anfange an stets in der Kirche vorhanden, sondern der kirchliche Forschungsgeist strebte auch nicht ohne Erfolg allmählig dahin, die Vermittlung desselben im Begriff, sein

---

1) Athan. I. Contr. Apollin. 10, 22. Hilar. de Trinit. c. 52. Greg. Naz. orat. 51: *φυσεις μεν δυο, θεος και ἀνθρωπος, ὑιοι δε ὀυ δυο.* Cf. orat. 31. Basil. hom. 25. cont. Eunom. l. 4. Opp. T. 1. Pag. 293.

bestimmtes dogmatisches Verständniß zu gewinnen. Ohne große Mühen und Kämpfe wurde jedoch dieses Verständniß nicht gewonnen, und eben dieses wird begreiflich. Der endliche Menschengeist nämlich ist durchaus unvermögend, das Verhältniß und den Unterschied von Natur und Person sich zur klaren Anschauung zu bringen und er war von jeher geneigt, beide gänzlich zu confundiren. In einem einfachen Wesen z. B. im menschlichen Geiste, in Gott sind denn auch in der That Natur und Person nicht realiter verschieden, sondern es ist ein und dasselbe wesenhafte Realprincip, welches da denkt, will, d. h. zum Denken und Wollen bestimmt, und wodurch und worin es denkt und will; das principium quod, das Subjekt, das Ich und das principium quo, die Natur, die Kraft, worin die Denk- und Willensakte sich vollziehen, sind realiter ein und dasselbe Princip; aber sie sind doch denkend (cogitatione) zu unterscheiden, ein virtueller Unterschied ist nothwendig zwischen beiden anzuerkennen und festzuhalten. Wird dieser Unterschied verflüchtigt und aufgehoben, so wird das christologische Dogma eben so, wie das trinitarische nicht bloß durchaus unverständlich, sondern geradezu widersinnig; man ist dann absolut genöthigt, entweder die trinitarischen Unterschiede, die drei Personen in modalistisch-sabellianischer Weise zu einer Einheit der Person, zu bloßen modis einer und derselben Person zu verflüchtigen oder sie tritheistisch zu einer Dreiheit der göttlichen Wesenheiten, zu einer Dreiheit von Göttern zu erweitern, und eben so ist man in Beziehung auf das christologische Dogma genöthigt, entweder wenn man die Einheit der Person in Christus festhalten will, diese Einheit als eine durch Vermischung entstandene Einheit der Natur zu fassen oder wenn man die Zweiheit der Naturen in Christus festhalten will, diese Zweiheit zugleich dualistisch als eine Zweiheit der Personen zu begreifen. Kurz die Abläugnung eines jeden Unterschiedes zwischen Natur und Person ist, wie schon Joannes von Damaskus bemerkt [1]), die fruchtbare Quelle aller christologischen, wie trinitarischen Gegensätze. Die eine jener Verirrungen bereitete sich in der Kirche allmählig vor in der theologischen Schule in

1) De fid. orth. III. 3. *τουτο ἐστι το ποιϐν τοις αἱρετικοις την πλανην, το τουτο λεγειν την φυσιν και την ὑποστασιν.*

Antiochien und sie trat als bewußter häretischer Gegensatz hervor im Nestorianismus. Im Kampfe mit dem Apollinarismus, der eben von der Ansicht ausging, daß Natur und Person eins und dasselbe sei und daß mithin der freie, vernünftige Geist, die vernünftige Natur als solche schon in sich und durch sich selbst nothwendig und überall persönlich, eine Person sei und der eben deshalb, um die Einheit der Person in Christus zu retten, ein Verschlungensein des menschlichen *νους* vom göttlichen Logos lehrte, hoben die Lehrer der Antiochenischen Schule scharf und bestimmt die Integrität einer jeden der beiden Naturen in Christus hervor, überschritten aber in dieser Hinsicht wenigstens im Ausdrucke das richtige Maß. Sie unterschieden nämlich nicht bloß die zwei Naturen oder Substanzen in Christus, sondern der Apollinaristischen Behauptung vollkommen beistimmend, daß eine vollständige menschliche Natur nicht ohne eigene Subsistenz und Persönlichkeit gedacht werden könne, trennten sie zugleich den göttlichen Logos und den Menschen Jesus und stellten die Verbindung beider nicht so fast scharf und bestimmt als eine reale, physische und hypostatische Verbindung, als eine *ἑνωσις φυσικη* dar, sondern mehr nur als eine *ἑνωσις ἐθικη* als eine moralische Verbindung, vermöge welcher der Mensch Jesus von dem ihm innewohnenden Logos beständig getrieben, gekräftigt und vor allen Verirrungen bewahrt wurde. Eine wahre persönliche Vereinigung der beiden Naturen in Christus schloß nach ihrer Ansicht eine Vermischung und Verwandlung in sich, und um diese daher ferne zu halten, faßten sie die Menschwerdung als ein bloßes Sein und Wirken des Logos in dem Menschen Jesus, bloß in dem Sinne einer Einwohnung (*ἐνοικησις*). Um der Menschheit einen Blick zu vergönnen in die Herrlichkeit, zu welcher sie bestimmt ist, schuf Gott im Schooße der Jungfrau durch den heil. Geist sich einen Menschen, mit dem sich sofort im Momente seiner Empfängniß und Geburt der Logos vereinigte. Wie bei allen Frommen, in denen Gott wohnt und wirkt, so war diese Einigung auch bei Christus eine allmählig von Stufe zu Stufe fortschreitende; sie bethätigte und befestigte sich in den Versuchungen und während des Leidens und erlangte ihre Vollendung nach dem Tode, wo der Stand der Erniedrigung aufhörte und der Stand der Erhöhung zur Rechten des Vaters an seine Stelle trat.

Die Einigung des Göttlichen und Menschlichen in Christus ist

und war daher nach der Auffassung der Antiochenischen Väter nicht wesentlich verschieden von jener Einigung, welche in allen Frommen und Gerechten sich vollzieht; aber sie hatte doch darin ihr Eigenthümliches, 1) daß während sie bei allen übrigen Menschen bloß eine Einigung der ethischen Wirksamkeit und dem Wohlgefallen (εὐδοκια) nach ist, in Christus der Logos seinem Wesen nach wohnte, daß sie 2) eine ursprüngliche und beständige war, 3) die Wandelbarkeit des Willens in ihm aufhob und zur Freiheit der Kinder Gottes, welche die Nothwendigkeit des Guten, Unsündigkeit in sich schließt, verklärte und daß sie 4) eine so ganz innige war, daß dem Menschen Jesus eine Theilnahme an göttlicher Verehrung vergönnt wurde. Mit Rücksicht auf diese Eigenthümlichkeiten bezeichneten die Antiochener die Einigung des Göttlichen und Menschlichen in Christus denn auch ausdrücklich als eine persönliche [1].

Diese Darstellungsweise findet sich zuerst bei Diodor von Tharsus, einem berühmten Lehrer der Antiochenischen Schule und nach ihm bei seinem noch berühmteren Schüler Theodor von Mopsveste. Der Erstere unterschied ausdrücklich zwei Söhne Gottes, den Sohn Gottes von Natur, den Logos und den Sohn Gottes aus Gnaden, den aus Maria gebornen Menschen Jesus, eine Unterscheidung, die offenbar nicht gemacht werden darf, wenn beide Naturen wirklich vom Anfange an zu einer Einheit des Subjekts verbunden waren; man kann und darf dann, da die Benennung „Sohn" eine Benennung der Person ist, nicht, wie die spätere Darstellung näher erörtern wird, von einem natürlichen und von einem Adoptivsohne reden, sondern nur von Einem natürlichen Sohne Gottes, der Gott und Mensch zugleich ist. Theodor von Mopsveste machte dieselbe Unterscheidung und er lehrte ausdrücklich: „Verbunden mit einander machen die beiden Naturen nur Eine Person, wie Mann und Weib nur ein Fleisch sind . . . Betrachten wir aber die Naturen in ihrem Unterschiede, so bezeichnen wir die Natur des Logos als eine vollständige und eben so auch seine Person und wiederum die Natur und die Person des Menschen als vollständig. Blicken wir dagegen

---

1) Vgl. Mansi Coll. IX. Mai Coll. VI. Dorner, (l. c. II. S. 35 ff.) und die Conciliengeschichte von Hefele II. B. S. 126 ff.

auf die Verbindung (συναφεια), so sagen wir, es sei eine Person." Der Logos und der Mensch Jesus sind folglich nach Theodor an sich zwei für sich bestehende Personen; aber das Wirken der mit einander verbundenen ist ein durchaus harmonisches, und insofern sind sie der äußern Erscheinung und Wirksamkeit nach ein Ganzes, Eine Person. Selbstredend ist aber eine so gedachte Verbindung eine bloß äußere, keine wahrhaft persönliche, keine innere Lebensverbindung, und wenn Theodor daher auch von Einem Sohne, Herrn und Christus redet, so thut er es nur, um mit der Kirchenlehre, die die Doppelpersönlichkeit in Christus entschieden negirte, im Einklange zu bleiben. Daß die Antiochener überhaupt über die Vorstellung von einer bloß äußern moralischen Verbindung des Göttlichen und Menschlichen in Christus sich nicht zu erheben vermochten, das zeigen deutlich die Bilder und Gleichnisse, deren sie sich zur Verdeutlichung des christologischen Geheimnisses zu bedienen pflegten, z. B. das Bild vom Manne und Weibe oder von zwei Freunden, die ihrer Gesinnung nach aufs Vollkommenste Eins sind, das Bild von einem Tempel und Dem, der darin wohnt, von einem Menschen und dem Werkzeuge, welches er gebraucht. Alle diese Bilder und Ausdrucksweisen gestatten zwar an sich eine orthodoxe Deutung; aber sie sind doch durchaus vieldeutig und erschöpfen bei Weitem nicht den Begriff und das Wesen einer hypostatischen Vereinigung; ja insofern sie den Anspruch erheben, das christologische Dogma in präciser, erschöpfender, korrekter Weise auszusprechen, insofern sind sie durchaus verwerflich; denn an sich findet in allen jenen Bildern nur die Idee einer moralischen Verbindung des göttlichen Logos und des Menschen Jesus ihre Aussprache, und es liegt ihnen folglich eine Unterscheidung zweier Personen, Subjekte in Christus und demnach eine Spaltung Christi zu Grunde; wo mehrere in sich abgeschlossene, selbstständige und selbstherrschende Lebensprincipe d. h. mehrere Personen mit einander verbunden sind, da ist und kann ihre Verbindung wesentlich und nothwendig nur eine bloß moralische sein, und umgekehrt wo eine moralische Verbindung statt findet, da sind auch nothwendig mehrere Personen; ja es ist in sich widersprechend und widersinnig, eine contradictio in terminis von einer Verbindung mehrerer Personen zu einer Einheit der Person reden zu wollen.

Im Nestorianismus setzte diese Antiochenische Lehrweise sich

fort und alle ihre Consequenzen erhielten durch ihn ihre öffentliche Aussprache. Nestorius, Patriarch von Konstantinopel und Schüler des Theodor lehrte ausdrücklich, daß der göttliche Logos sich mit dem Menschen Jesus bloß moralisch vereinigt habe und daß es demnach in Christus wie zwei Naturen, so auch zwei Personen gebe. Seine eigenthümliche Ansicht sprach er öffentlich in einer Predigt aus, worin er seinen Presbyter Anastasius zu vertheidigen suchte, der behauptet hatte, man dürfe die h. Jungfrau nicht θεοτοκος nennen. „Sollen wir Maria, so predigte er, eine Gottesgebärerin nennen? Hat Gott eine Mutter? Also ist das Heidenthum entschuldigt, daß es an Mütter der Götter glaubt. Also ist Paulus ein Lügner, daß er im Hebräerbriefe (8, 3.) die Gottheit Christi vater- und mutterlos nannte. Nicht hat das Geschöpf den Ungeschaffenen geboren, sondern es gebar den Menschen, der Gottheit Werkzeug. Der h. Geist hat nicht den Logos geschaffen, sondern er erbauete ihm einen Tempel aus der Jungfrau, um darin zu wohnen. Ich scheide die Naturen, aber ich vereine sie in meiner Verehrung. Einen gebornen, gestorbenen, begrabenen Gott kann ich nicht anbeten, aber die Gestalt, welche der Gott in sich aufnahm, verehren wir als ein Bild der unzertrennlich mit ihr vereinten Gottheit."

In dieser Predigt des Nestorius herrscht offenbar die größte Gedankenverwirrung, Wahrheit ist darin mit Irrthum vermischt. Hätte Nestorius abstrakt sich ausdrückend bloß gelehrt, Maria habe nicht die göttliche Natur, sondern nur die menschliche Natur Christi oder sie habe Christus nicht nach seiner Gottheit, sondern nur nach seiner Menschheit erzeugt und geboren, so hätte er nicht falsch und häretisch gelehrt; allein insofern er ganz konkret sich ausdrückte, Maria habe nur einen Menschen, den Menschen Jesus, nicht aber den Sohn Gottes geboren, insofern war seine Ausdrucksweise im Widerspruch mit der Schriftlehre und dem überlieferten Kirchenglauben und darum häretisch; es lag ihr die Annahme zweier für sich seiender Personen in Christus zu Grunde. Die h. Jungfrau gebar in Wirklichkeit nicht eine für sich bestehende menschliche Person, sondern eine vom Anfange an in die persönliche Einheit des göttlichen Logos aufgenommene menschliche Natur, und insofern nun alles, was von der Natur prädicirt werden kann, auch von der Person, welche die Natur personirt, terminirt und beherrscht, gesagt werden kann, darf

und muß, insofern gebar Maria wirklich den Sohn Gottes (seiner Menschheit nach) und Maria darf mit Recht und sie muß Gottesgebärerin genannt werden. Nestorius läugnete demnach, indem er jene Benennung der h. Jungfrau perhorrescirte, die Einheit der Person in Christus, die hypostatische physische Vereinigung der beiden Naturen in ihm und die Ursprünglichkeit dieser Vereinigung, und er faßte dieselbe als eine bloß äußerliche moralische Einigung. Er unterschied gar nicht zwischen Natur und Person und vermochte sich eine menschliche Natur nicht ohne eigene, aus ihr selber sich erhebende Persönlichkeit zu denken. In der Inkarnation nahm daher nach Nestorius der Logos nicht eine menschliche Natur, sondern eine menschliche Person, den persönlich subsistirenden, aus der h. Jungfrau erzeugten Menschen Jesus an und er verband denselben zwar mit sich aufs Innigste, aber doch nicht zu einer wahren wirklichen Lebenseinheit, so daß Christus irgendwie auch real Eine Person war und im eigentlichen Sinne so genannt werden konnte und mußte; die Inkarnation war ihm lediglich eine äußere Verbindung, ein *συναφεια σχετικη*, vermöge welcher der Logos in dem Menschen Jesus wie in einem Tempel wohnte und wirkte und sich seiner als eines Instruments zur Vollführung seiner göttlichen Zwecke bediente. Die aus der persönlichen unio nothwendig folgende communicatio idiomatum galt dem Nestorius deshalb auch als ein durchaus unzulässiger Begriff und er vermochte dieselbe nicht anders als uneigentlich zu nehmen und zu erklären. Wenn daher in der h. Schrift dem Einen Christus unter seinem menschlichen Namen göttliche Prädikate und Eigenschaften und unter seinem göttlichen Namen menschliche Thätigkeiten und Leidenheiten z. B. Leiden, Sterben, Begrabenwerden u. s. w. beigelegt werden, so folgerte Nestorius daraus nicht die Einheit der Person in Christus, sondern er verstand und erklärte es in bloß uneigentlichem Sinne. In ersterer Hinsicht bemerkte er ausdrücklich: Gleichwie in der Ehe die Frau mit dem Manne so innigst verbunden sei, daß sie an den dem Manne gebührenden Ehrenbezeugungen, an seinem Namen und an seiner Würde Antheil gewinne, so bekomme auch der Mensch Christus Antheil an der Würde des in ihm wohnenden Logos; der Mensch Christus sei daher allerdings göttlich zu verehren und anzubeten, aber doch nicht so, als ob er persönlich Eins mit dem Logos wäre, sondern nur so und in keinem anderen Sinne,

als wie auch die dem Fürsten gebührende Verehrung auf seine Statüe übertragen werde. Ganz in ähnlicher Weise erklärte er die Theilnahme des Logos an den Schicksalen des Menschen Jesus, in welchem er wohnte: Gleichwie der Freund die dem Freunde zugefügte Kränkung als eine ihm selbst widerfahrene aufnehme oder wie der Fürst die Verunehrung seines Bildnisses als eine persönliche Beleidigung ansehe, so nehme auch der Logos die Erlebnisse und Schicksale des mit ihm verbundenen Menschen Jesus, sein Leiden, Sterben, Begrabenwerden u. s. w. auf und er sage sie von sich aus, wie wenn sie ihm selbst widerfahren wären, nicht aber so, als wenn er mit dem Menschen Jesus ein ungetheiltes Subjekt bildete und sie ihn daher in Wahrheit persönlich träfen [1]).

Christus war dem Nestorius also nicht Ein ungetheiltes Subjekt, welches Gott und Mensch zugleich ist, sondern er schied und trennte ihn in zwei Ichheiten, in zwei für sich seiende, obschon in einem innigen Verhältnisse zu einander stehende Personen; er begriff die Einheit derselben als eine bloß moralische, und wenn er daher doch den Vorwurf der Annahme einer Doppelpersönlichkeit in Christus von sich ablehnte und behauptete, daß auch nach ihm Christus nur Einer und nicht *ἀλλος και ἀλλος* sei, so hatte dieses eben darin seinen Grund, daß er die Idee einer persönlichen Einheit mit ihren nothwendigen Consequenzen gar nicht durchschaute und sie von der Idee einer bloß moralischen Verbindung nicht zu unterscheiden vermochte. In allen Erklärungen und Erläuterungen, die er über die Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Christus aufstellte, findet nur die Idee einer moralischen Einheit ihre Aussprache; er bezeichnet und beschreibt sie 1) als eine Einheit und Harmonie der Gesinnungen und Affekte, als eine Einheit durch gegenseitige Liebe und Zuneigung, als eine unio affectionis et relationis, *ἑνωσις κατα σχεσιν*, 2) als eine Einheit und Einigung durch Innewohnung (unio habitationis, *κατ' ἐνοικησιν*), vermöge welcher der Logos in dem Menschen Jesus wohnte wie in einem Tempel, 3) als eine Einheit der Wirksamkeit (unio operationis, *κατ' ἐνεργειαν*), vermöge welcher der Logos auf den Menschen Jesus erleuchtend und heiligend einwirkte und sich seiner

1) Cf. Mansi coll. T. IV. Mar. Merc. ed. Migne. Paris 1856.

z. B. bei der Vollziehung seiner wunderbaren Thaten als eines Werkzeuges bediente, 4) als eine Einigung durch Mittheilung der Vorzüge, der Würde und des Ansehens (unio participationis, κατ' ἀνακοινωσιν), vermöge deren der Logos dem Menschen Jesus seinen Namen und seine Würde äußerlich zueignete, d. h. es ihm gestattete, sich den Sohn Gottes nennen und als solchen verehren zu lassen. Selbstredend erschöpfen alle diese Formen der Vereinigung in keiner Weise den Begriff und das Wesen einer persönlichen Einigung; sie negiren dieselbe ganz entschieden, und das Geheimniß der Inkarnation war dem Nestorius demnach in Wahrheit nichts anderes und höheres, als ein bloßes Innewohnen Gottes in dem Menschen Jesus; er nannte Christum deshalb auch einen bloßen Gottesträger (θεοφορων, θεοδοχος μορφη), er war ihm bloß ein mit Gott innigst verbundener Mensch, die zwischen ihnen vorhandene Einheit eine bloße Einheit der Relation, eine bloß moralische Einheit, welche auch in der That einzig übrig bleibt, wenn in Christus, wie auch unsere neueren Nestorianer deliriren, zwei Personen zur Einheit verbunden sind.

Aus dieser Auffassung der Einigung des Göttlichen und Menschlichen in Christus, als einer bloß moralischen, ergeben sich die einzelnen Irrthümer des Nestorius als eben so viele nothwendige dogmatische Folgerungen ganz von selbst, nämlich: 1) es gebe in Christus zwei Personen, zwei selbstbewußte und selbstherrschende Principe der Handlungen, eine göttliche und eine menschliche Person, bloß verbunden durch eine Einheit der Relation, wovon die göttliche auf die menschliche einwirkt und diese nach eigener freier selbstständiger Entschließung ihren Anregungen folgt, aber an sich auch nicht folgen kann; 2) es gebe in ihm zwei Söhne, einen Sohn von Natur aus, einen von Ewigkeit her aus dem Vater erzeugten Sohn, den Logos und einen in der Zeit gewordenen Sohn, den Sohn Mariens, der nicht von Natur aus, sondern nur durch Adoption der Sohn Gottes sei, einen Adoptivsohn Gottes; 3) der aus der Maria erzeugte Sohn sei ein bloßer Mensch und nicht in Wahrheit Gott, kein Gegenstand der Anbetung, er werde nur Gott genannt und göttlich verehrt wegen seiner innigen moralischen Verbindung mit dem göttlichen Logos; 4) die h. Jungfrau könne und dürfe nicht Gottesgebärerin, sondern nur Christusgebärerin (χριστοτοκος) genannt werden; denn sie habe ja nicht den Logos, sondern eine bloß menschliche Person geboren.

Gegen diese Lehre des Nestorius erhob sich nun sofort der Patriarch von Alexandrien, Cyrillus in mehreren Synodalschreiben, die er an seine Geistlichkeit richtete. In einem dieser Pastoralschreiben nimmt er den Ausdruck „θεοτοκος" ganz richtig mit den Worten in Schutz: die menschliche Mutter, welche doch die Seele, den Geist ihres Kindes nicht erzeuge, werde doch desungeachtet nicht bloß die Mutter des Körpers genannt, sondern des ganzen Menschen, eben weil Geist und Leib in Menschen aufs Innigste und in ursprünglichster Weise mit einander zu einer persönlichen Einheit verbunden seien und die menschliche Mutter daher in der That nicht einen bloßen Körper, eine bloß thierische Masse, sondern einen in die persönliche Einheit des Geistes aufgenommenen Körper, also einen Menschen erzeuge und gebäre. Eben so werde Maria mit Recht Mutter Gottes genannt, weil Gott und Mensch vom Anfange an in Christus Eine Person bildeten [1]. Späterhin erließ Cyrill noch gegen Nestorius ein besonderes Synodalschreiben, dem 12 Anathematismen als das Ergebniß einer von ihm zu Alexandrien abgehaltenen Synode beigefügt waren, welche in wörtlicher Uebersetzung also lauten:

1) „Wenn Einer nicht bekennt, daß der Emmanuel wahrer Gott und daher die h. Jungfrau Gottesmutter ist (denn sie hat fleischlich das Fleisch (Mensch) gewordene Wort Gottes, des Vaters erzeugt (σαρκικως σαρκα γεγονοτα τον ἐκ θεȣ πατρος λογον), der sei im Banne."

2) „Wenn Einer nicht bekennt, daß das Wort Gottes, des Vaters sich mit der Menschheit persönlich (κατ' ὑποσασιν) vereinigt, und daß er mit seiner (ἰδια, ihm zu eigen gewordenen) Menschheit ein einziger Christus, derselbe Gott und Mensch zugleich ist, der sei im Banne."

3) „Wenn Jemand nach dieser Vereinigung in dem Einen Christus die Naturen trennt (διαιρει τας ὑποστασεις i. e. Naturen) und bloß durch eine Vereinigung nach der Würde, Autorität oder Macht (συναφειᾳ τῃ κατα την ἀξιαν, ἠγȣν αὐθεντιαν ἠ δυναστειαν), und nicht durch eine wirkliche Einheit (σινοδῳ φυσικῃ) verbindet, der sei im Banne."

1) Cf. Mansi Coll. V. Pag. 482.

4) „Wenn Jemand dasjenige, was die Evangelischen und Apostolischen Schriften oder die Heiligen von Christus erzählen oder er selber von sich aussagt, zwei Personen (προσωποις δυσιν) zuschreibt und Einiges davon ihm als einem für sich seienden, in Geschiedenheit (Anderheit) vom Logos gedachten Menschen (ὡς ἀνθρωπῳ παρα τον ἐκ θεȣ λογον ἰδικως νουμενῳ), Anderes als ein Gottes Würdiges nur dem Worte des Vaters beilegt, der sei im Banne."

5) „Wenn Einer zu sagen wagt, daß Christus ein Gott tragender Mensch (θεοφορων) sei und nicht vielmehr wahrer Gott, der natürliche und eingeborne Sohn, indem ja das Wort Mensch geworden und unser Fleisch und Blut angenommen hat, der sei im Banne."

6) „Wenn Jemand das Wort Gottes, des Vaters den Gott oder den Herrn (δεσποτην) Jesu Christi nennt und ihn, einen und denselben nicht vielmehr als Gott und Mensch zugleich bekennt, indem ja das Wort nach der Schrift Mensch geworden ist, der sei im Banne."

7) „Wenn Jemand sagt, daß Jesus als Mensch von dem Worte Gottes bewegt, und als ein Anderer (als ein vom Worte Verschiedener, ἑτερος παρ' αὐτον ὑπαρχων) mit der Herrlichkeit des eingebornen Sohnes Gottes umkleidet gewesen sei, der sei im Banne."

8) „Wenn Jemand zu sagen wagt, daß der angenommene Mensch zugleich mit dem Worte Gottes, wie ein Anderer mit dem Anderen (ὡς ἑτερον ἑτερῳ d. h. als wären sie verschiedene Subjekte, Personen) angebeten, verherrlicht und Gott genannt werden müsse (denn diesen Sinn hat die (von Nestorius) hinzugefügte Partikel „mit, συν" nothwendig immer und überall) und nicht vielmehr den Emmanuel durch eine einzige Anbetung ehrt und ihnen eine einzige Verherrlichung erweiset, insofern er das Menschgewordene Wort ist, der sei im Banne."

9) „Wenn Jemand sagt, der Eine Herr Jesus Christus sei von dem h. Geiste verherrlicht worden und Er habe sich der ihm (dem h. Geiste) eigenen Kraft, wie einer ihm selbst fremden bedient (ὡς ἀλλοτριᾳ δυναμει τῃ ἰδιᾳ αὐτου χρωμενον), Er habe von ihm die Macht empfangen, die unreinen Geister zu bewältigen und unter den Menschen Wunder zu wirken, und wer nicht vielmehr bekennt, daß der Geist, durch welchen er seine Wunder wirkte, ihm eigenthüm-

lich (d. h. der Geist des Menschgewordenen Wortes) war, der sei im Banne."

10) „Die heiligen Schriften lehren uns, daß Jesus Christus der Hohepriester und Apostel unsers Glaubens geworden und sich für uns Gott dem Vater zum angenehmen Wohlgeruche aufgeopfert hat. Wenn daher Jemand sagt, daß nicht das Wort selbst, welches Fleisch und Mensch wie wir geworden, sondern daß (nur) der vom Weibe Geborne als ein von ihm (dem Worte) Verschiedener, unser Hohepriester und Apostel sei, oder wenn Einer sagt, er habe sein Opfer auch für sich und nicht einzig für uns dargebracht, da er, der die Sünde nicht kannte, keines Opfers bedurfte, der sei im Banne."

11) „Wenn Jemand nicht bekennt, daß das Fleisch des Herrn belebend und das dem Worte Gottes des Vaters eigene ist, sondern dasselbe gleichsam das Fleisch eines Andern nennt, der nur der Würde nach (ἀξια) Ihm (dem Worte) verbunden ist und zu seiner Wohnung geworden ist, statt zu sagen, daß das Fleisch des Herrn belebend ist, weil es das eigene des Wortes geworden ist, welches Alles beleben kann, der sei im Banne."

12) „Wenn Jemand nicht bekennt, daß das Wort Gottes dem Fleische nach gelitten, dem Fleische nach gekreuzigt worden und der Erstgeborne unter den Todten ist, insofern es nämlich das Leben und belebend wie Gott ist, der sei im Banne."

In diesen Anathematismen, die eben so vielen häretischen Sätzen des Nestorius entgegengestellt sind, findet nach allgemeinem Eingeständniß das kirchliche Inkarnationsdogma seine eben so klare als entschiedene Aussprache. Nach ihnen ist die Einigung der beiden Naturen in Christus nicht eine bloß äußerliche und mechanische und sie stehen sich nicht gegenüber als zwei Personen, die sich gegenseitig andere und bloß moralisch geeinigt sind, sondern sie ist die innigste und vollkommenste, eine physische und hypostatische, eine Einigung zu Einer Person (εἰς προσωπον) und zwar zur Person des Logos. Die beiden Naturen sind zwar durch die Einigung nicht Eins der Zahl nach geworden, es ist keine Dieselbigkeit des Wesens eingetreten, aber sie sind doch so geeinigt, daß ihr Unterschied keine besondere Anderheit (ἰδικην ἑτεροτητα) mehr begründet und daß keine mehr ohne die andere gedacht werden kann. Die Person des Logos ist in Christus das Subjekt und der Träger wie der göttlichen, so

der menschlichen Prädikate und Eigenthümlichkeiten; die menschliche Natur in ihm hat keinen eigenen Mittelpunkt, sondern ihren Einheitspunkt im göttlichen Logos; sie ist nur die Peripherie für das göttliche Centrum und existirt vom Anfange an nur durch den Logos als ein Complexus von Kräften, welche durch ihn als herrschenden Mittelpunkt zusammengehalten werden. Der Logos und die Menschheit sind in dieser Weise Ein Wesen (*μια φυσις*, *μια ὑποστασις*), d. h. Eine Person, der Eine Christus [1]). Der Sohn Gottes hat alles Menschliche vom Anfange an in ursprünglichster Weise sich zugeeignet und zu dem Seinigen gemacht, und es gibt daher nicht zwei Söhne Gottes, sondern nur eine zweifache Geburt eines und desselben Sohnes; derselbe Sohn, Christus, der seine ewige Geburt aus dem Vater hat, hat seine zweite (menschliche zeitliche) aus der h. Jungfrau, er wurde in der Zeit das, was er vorher nicht war, der Sohn der Jungfrau, und diese ist daher in Wahrheit Gottesmutter. Alle Prädikate und Eigenthümlichkeiten der göttlichen und menschlichen Natur sind überhaupt in Beziehung auf die Person des Sohnes oder Christi durchaus gemeinsam, ja es dürfen und müssen von dem Einen Christus, dem Sohne Gottes unter seinem göttlichen Namen (als Logos) eben so sehr die menschlichen Prädikate, z. B. Geboren und Begrabenwerden, das Hungern, Leiden, Beten u. s. w., wie von ihm unter seinem menschlichen Namen die göttlichen Prädikate und Eigenthümlichkeiten z. B. Angebeten werden, ausgesagt werden; die communicatio idiomatum beruht durchaus auf Wahrheit.

Nach längeren Verhandlungen fanden denn auch diese Anathematismen ungeachtet des Widerspruchs, den mehrere Antiochenische Väter, insbesondere der Bischof Theodoret von Cyrus erhoben, auf der Synode von Ephesus ihre Anerkennung, und die Antiochenisch-orientalischen und die Egyptischen Bischöfe vereinigten sich daselbst zu nachfolgendem Glaubensbekenntnisse: „Wie wir aber von der h. Jungfrau, der Gottesgebärerin und von der Weise der Menschwerdung

---

1) Der heil. Cyrill und die übrigen Väter gebrauchen die Ausdrücke *φυσις*, *ὑποστασις* noch promiscue bald zur Bezeichnung der Natur im Abstrakten, bald zur Bezeichnung des Konkretums (Person); *προσωπον* ist ausschließlich der Ausdruck für Person.

des eingebornen Sohnes Gottes denken und sprechen, wollen wir jetzt, weil es nothwendig ist, nicht um etwas hinzuzufügen, sondern um Anderen Genüge zu thun, der Schrift und Tradition gemäß in Kürze darlegen, ohne dem zu Nizäa auseinandergesetzten Glauben irgend etwas hinzuzufügen. Wie wir nämlich schon früher gesagt haben, ist derselbe völlig ausreichend zur Erkenntniß der Religion und zur Widerlegung des häretischen Irrthums. Wir geben diese Erklärung nicht, weil wir uns selbst an das Unerklärliche wagen, sondern um durch das Bekenntniß unserer eigenen Schwachheit diejenigen abzuweisen, welche uns tadeln wollen, daß wir für Menschen Unerfaßbares erörtern. Wir bekennen also, daß unser Herr Jesus Christus der eingeborne Sohn Gottes wahrer Gott und wahrer aus einer vernünftigen Seele und einem Leibe bestehender Mensch ist, daß er vor aller Zeit aus dem Vater gezeugt der Gottheit nach, am Ende der Tage aber um unserer und unseres Heiles willen aus der Jungfrau geboren worden der Menschheit nach, daß er gleichen Wesens mit dem Vater nach der Gottheit und gleichen Wesens mit uns nach der Menschheit ist; denn es ist eine Vereinigung zweier Naturen geschehen (*δυο γαρ φυσεων ἑνωσις γεγονε*). Wir bekennen daher Einen Christus, Einen Sohn, Einen Herrn. Nach dieser Auffassung der Vereinigung als einer ohne Vermischung vollzogenen (*κατα ταυτην την της ἀσυγχυτου ἑνωσεως ἐννοιαν*) bekennen wir auch, daß die h. Jungfrau Gottesgebärerin sei, weil Gott der Logos Fleisch und Mensch geworden ist und schon von der Empfängniß an den aus ihr empfangenen Tempel (die Menschheit) mit sich geeinigt hat. Was aber die evangelischen und Apostolischen Aussprüche über den Herrn betrifft, so wissen wir, daß die Theologen dieselben bald als gemeinsame ihm als der Einen Person zulegen, bald mit Rücksicht auf die zwei Naturen sie trennen. Die Gott geziemenden Ausdrücke weisen sie dann der Gottheit Christi, die niederen aber der Menschheit zu [1]."

Das Concilium von Chalcedon bestätigte die sämmtlichen Verhandlungen und Bestimmungen der Synode von Ephesus gegen Nestorius und es spricht sich dann selbst über diesen Lehrpunkt in folgender Weise aus: „Folgend den h. Vätern lehren wir einstim-

---

1) Cf. Mansi T. V. p. 303.

mig von einem und demselben Herrn Jesus Christus, daß er vollkommen sei in der Gottheit und vollkommen in der Menschheit, wahrer Gott und wahrer Mensch . . . daß beide Naturen in Eine Person (προσωπον) und in Eine Hypostase (ὑποστασις) zusammenkommen, nicht getheilt oder getrennt in zwei Personen . . . und daß wir diejenigen, welche es wagen, einen andern Glauben zusammenzusetzen, in den Bann thun [1])." Mit derselben Schärfe und Bestimmtheit findet die Einheit der Person in Christus ihre Aussprache in dem Glaubensbekenntnisse der zweiten Synode von Konstantinopel; es heißt darin: „Wenn Jemand behauptet, daß die Einigung des Wortes Gottes mit dem Menschen . . . der Beziehung oder dem Verhältnisse nach (κατ᾽ ἀναφοραν ἠ κατα σχεσιν) statt gefunden hat . . . nicht aber bekennt, daß die Vereinigung des Logos mit dem Fleische der Zusammensetzung oder der Person nach (κατα συνθεσιν ἠ κατ᾽ ὑποστασιν) geschehen ist, wie die h. Väter lehren, und daß deshalb Eine Person dessen ist, der unser Herr Jesus ist, einer von der heil. Dreieinigkeit, der sei im Banne" [2]).

Nach allen diesen Conciliaraussprüchen sind in Christus zwei Naturen, die göttliche und menschliche in Einer Person, in der Person des Logos vereinigt; der Sohn Gottes ist in Christus gleichmäßig, wenn auch nicht in derselben Weise der Träger göttlicher wie menschlicher Eigenthümlichkeiten, und beiderlei Prädikate können und dürfen ihm daher mit Recht im Konkreten, in Beziehung auf die Eine Person gemeinsam zugelegt werden; im Abstrakten aber d. h. in Beziehung auf die Naturen sind die Prädikate zu trennen und die göttlichen nur von der Gottheit und die menschlichen nur von der Menschheit in Christus zu prädiciren; nur die Gottheit und nicht die Menschheit ist z. B. allmächtig.

---

1) Mansi Tom. VII. p. 116.
2) Mansi Tom. IX. p. 377.

§. 24.

Fortsetzung. Nähere Bestimmung der Einheit der Person in Christus.

Nach der Offenbarungslehre ist die Vereinigung, welche die beiden Naturen in Christus eingingen, eine hypostatische, eine Vereinigung zu einer Person, zu Einem Principe der Handlungen, eine ἑνωσις ὑποστατικη, unio personalis, und Christus ist demnach der Gottmensch ϑεανϑρωπος d. h. ein die beiden Naturen physisch zu einer unzertrennlichen Einheit verbindendes Subjekt.

1) In Beziehung auf diese Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in Christus zu einem Subjekte läßt sich hier die Frage aufwerfen, welche der beiden Naturen als das selbstständige, Person bildende Subjekt in Christus gedacht werden müsse, ob die menschliche Natur, der menschliche Geist in Christus als Subjekt die göttliche Natur angenommen und mit sich vereinigt habe, oder ob die göttliche Natur, der Sohn Gottes als persönliches Subjekt die menschliche Natur mit ihren Kräften und Eigenschaften in ihre persönliche Einheit und Herrschaft aufgenommen habe. Die Lösung dieser Frage bietet schon vom Standpunkte der Reflexion aus keine Schwierigkeiten dar. Nicht der Mensch Jesus, sondern der göttliche Logos ist in Christus ausschließlich die Person, das persönliche Princip, er ist der Annehmende und die menschliche Natur die angenommene. Denn einmal 1) ist es in sich durchaus widersinnig, ein beschränktes menschliches Subjekt zum persönlichen Träger und Beherrscher göttlichen Lebens, einer göttlichen Natur, göttlicher Eigenschaften und Thätigkeiten machen zu wollen. Die schrankenlose Gottheit kann wohl die Menschheit, eine beschränkte menschliche Natur als höchstes Princip personiren, tragen und beherrschen, nicht aber umgekehrt, geradeso wie das Meer wohl einen Bach, nicht aber der Bach ein Meer in sich aufnehmen kann. Die endliche menschliche Natur besitzt ja weder die absolute Erkenntniß der Gottheit und ihrer unendlichen Tiefen noch die unbeschränkte Macht derselben, und sie kann daher unmöglich das unendliche Sein und Leben der Gottheit mit sich zu einer individuellen, in sich abge-

schlossenen Einheit verbinden. Wir müssen daher bei der Vereinigung der Gottheit und Menschheit in Christus nothwendig den Logos als aufnehmend und als das Aufgenommene tragend, leitend und beherrschend, und die menschliche Natur müssen wir als dasjenige denken, was aufgenommen, getragen und beherrscht wird. Der göttliche Logos ist ja auch 2) schon von Ewigkeit her in sich selbst Person, das für sich seiende, seiner selbst bewußte, selbstständig sein inneres Leben tragende und beherrschende Subjekt, und in dieser Qualität absolut unveränderlich. Der Sohn Gottes kann daher unmöglich in der Zeit diese seine eigene Selbstherrschaft, seine eigene Ichheit verlieren und der Herrschaft eines fremden Subjekts, eines anderen leitenden Selbstbewußtseins als bloßes Organ dahingegeben werden; wohl aber kann die menschliche Natur, ohne irgendwie dadurch in sich beschränkt, erniedrigt oder verunreinigt zu werden, in einem höhern Principe subsistiren, unter seine persönliche Leitung gestellt werden. Es gehört zwar allerdings, wie anderswo schon bemerkt wurde, zur Natur des vernünftigen Geistes, personirt zu sein und persönlich zu werden d. h. von einem selbstbewußten Ich getragen, geleitet und beherrscht zu werden; wo diese Ichheit, diese persönliche Leitung und Herrschaft fehlt, da gelangt die intelligente Kreatur gar nicht zum wirklichen Sein und Leben, zu ihrer Entwicklung, da verkümmert sie und entfaltet nicht das, was in ihr verborgen liegt. Von der andern Seite aber braucht die Ichheit des menschlichen Geistes doch nicht die eigene, aus der menschlichen Natur selbst sich erhebende und darin wurzelnde zu sein, es gehört nicht nothwendig zur Würde und Natur des endlichen Geistes, in und durch sich selbst personirt zu sein d. h. sich selbst zu tragen und sich selber als ein individuelles für sich seiendes Wesen in sich abzuschließen, sich selbst als höchstes Princip nach eigener Willkür in der Entwicklung seines Lebens zu leiten und zu bestimmen; die intelligente Natur wird sich vielmehr um so herrlicher entwickeln und die Fülle und den Reichthum der in ihr grundgelegten Kräfte und Anlagen um so mehr entfalten, wenn sie in sich selbst der Selbstheit, eines selbstherrschenden Mittelpunkts ermangelt und in einem höheren, ihr verbundenen Principe ihre Ruhe und Vollendung hat, wenn ein höheres Princip, als sie selbst ist, die Entfaltung ihrer Anlagen übernimmt, und zwar wird Alles dieses im höchsten Grade der Fall sein, wenn Gott selbst

sie mit sich real vereinigt und persönlich ihre Entwicklung leitet, wenn Gott selbst ihr Leben als das seinige weiß und behandelt, selbst in ihr wahrhaft und wirklich Mensch wird; er, Gott kann selbstredend in ihr nur der wahre vollkommene Mensch, der Idealmensch sein und werden [1]).

Der Sohn Gottes ist daher wesentlich in Christus die eigentliche Person, das herrschende Subjekt, und die menschliche Natur ist die beherrschte, die vom göttlichen λογος durchdrungene und aufgenommene, das bloße Organ desselben. Die biblische und kirchliche Wahrheit dieser Auffassung ergibt sich mit aller Strenge daraus, daß Bibel und Kirche von dem Sohne Gottes als Subjekt sagen: er sei Mensch geworden, er habe gelitten u. s. w., daß sie aber niemals umgekehrt von dem Menschen Jesus als Subjekt sagen: er sei Gott, der göttliche Logos geworden; Beide deuten hierdurch mit aller Bestimmtheit an, daß das leitende, herrschende Ich, das principium actionis in Christus nicht der Mensch, sondern der Sohn Gottes war. Der Sohn Gottes ist von Ewigkeit her Person, er ist das Höhere und das Höhere ist immer und überall das Personbildende, das Subjekt; im Menschen ist nicht der Körper, sondern der intelligente Geist die eigentliche Person.

2) Aus den eben gegebenen Andeutungen ergibt sich denn auch zum Theile schon unmittelbar als nothwendige Folgerung, daß die Persönlichkeit des Gottmenschen Christus nicht als eine neue eigenthümliche Persönlichkeit, als eine von der Person des göttlichen λογος verschiedene Persönlichkeit im strengen Sinne gedacht und aufgefaßt werden könne und dürfe. Durch die Menschwerdung entsteht keine neue Persönlichkeit, welche die beiden Naturen realiter und wesenhaft in sich als Einheit zusammenfaßte, es entsteht dadurch kein neues Ich, welches aus dem göttlichen und menschlichen Ich zusammengesetzt wäre; das persönliche Selbstbewußtsein in Christus, die Ichheit erhebt sich vielmehr fortwährend einzig und allein aus der göttlichen Natur des Logos und wurzelt einzig darin, sie ist nicht das Resultat der beiden Naturen in ihrer Vereinigung. Denn wäre dieses letztere der Fall, dann hätte keine Vereinigung, sondern eine

1) Cf. Cyrill. de reet. fid. Mansi Coll. T. IV. p. 405.

eigentliche Vermischung statt gefunden, und der göttliche Logos wäre durch die Menschwerdung in sich selbst verändert und aufgehoben [1]). Im göttlichen Logos besteht ja zwischen Person und Natur kein realer, wesenhafter, sondern nur ein virtueller Unterschied und wäre daher zwischen der Persönlichkeit und der menschlichen Natur in Christus ganz dasselbe Verhältniß anzusetzen, d. h. bestände auch zwischen ihnen kein realer, sondern nur ein virtueller Unterschied, dann wäre selbstredend die menschliche Natur in der göttlichen Ichheit oder umgekehrt das göttliche Ich in die menschliche Natur aufgehoben und vor ihr verschlungen. Die Persönlichkeit des Gottmenschen ruht daher fortwährend einzig und ausschließlich in der göttlichen Natur des Logos, geradeso wie auch die Persönlichkeit des Menschen vorzugsweise in seinem Geiste wurzelt, und sowie man daher strenge genommen nicht sagen kann und darf, daß Leib und Geist die Person des Menschen konstituiren, so kann und darf auch von der Persönlichkeit des Gottmenschen im strengen Sinne nicht gesagt werden, daß sie als solche zwei Elemente in sich begreife. Die Menschwerdung ist und war bloß eine That des Logos nach Außen, wodurch derselbe in sich selber gar nicht berührt und afficirt wurde; in ihr tritt die unwandelbare göttliche Persönlichkeit des Logos nur in einer neuen Form, in einer neuen Erscheinung auf, indem sie, ohne in sich selbst eine Veränderung zu erleiden, durch ein von ihr besonders aufgenommenes Organ nach Außen wirkt und thätig ist; sie ersetzt durch ihre Wirksamkeit einer menschlichen Natur die ihr fehlende Persönlichkeit und gibt ihr in sich selber den leitenden, herrschenden Mittelpunkt, so daß sie vermögend wird, alle ihre eigenthümlichen Thätigkeiten zu entwickeln, wie wenn sie jenen herrschenden Mittelpunkt in sich selber besäße oder mit andern Worten, sie hat sich einen Menschen, d. h. eine komplete menschliche Natur unauflöslich als ein ihr

---

1) Aug. Serm. 183 de 1 Joh. 4. Forma servi accessit, non forma Dei discessit. Tract. 28 in Evang. Joh. de Verb. Evang. Joh. 1. Serm. 122: Accessit ad nos sed a se non multum recessit, immo a se, quod Deus est, nunquam recessit, sed addidit, quod erat, naturae nostrae. Serm. 123: Deus manendo et hominis carnem assumendo, addendo, quod non erat, non perdendo, quod erat. Leo M. Serm. 7. de nativ. Dom. c. 1: nostra accipiens et propria non amittens. Athan. orat. ὅτι εἷς χριστος.

gehöriges Organ verbunden, worin und wodurch sie in der Zeit jetzt als principium quod für den Zweck der Welterlösung nach Außen wirkt, und insofern weiß sie sich jetzt zugleich allerdings als Menschen, aber doch nicht so, als wenn das Menschliche zu einem integrirenden Elemente seines selbstbewußten persönlichen Lebens geworden wäre, sondern der göttliche Logos weiß sich nur als Mensch und er spricht sich so aus, insofern er das unzertrennlich angenommene menschliche Organ als sein Eigenthum fortwährend durchdringt und beherrscht und dessen Thätigkeiten also insofern ihm zustehen, seine Thätigkeiten sind. Man kann und darf daher den Gottmenschen Christus nur insofern eine zusammengesetzte Person (persona composita) nennen, als zwei vollständige Naturen, eine göttliche und menschliche in der Einen Person des λογος subsistiren, von ihr getragen und beherrscht werden, nicht aber in dem Sinne, als bildeten die beiden Naturen in ihm eine Einheit und insofern eine neue höhere Persönlichkeit. Beim Menschen ist dieses zum Theile der Fall; in ihm stehen die beiden Naturen oder Substanzen, Körper und Geist eben so wenig dualistisch einander gegenüber als sie monistisch eins und dasselbe sind, sie sind verschiedene Substanzen, aber in innigster Verbindung und Wechseldurchdringung, so daß nirgends Leib ist, ohne daß darin Seelenwirksamkeit gegenwärtig wäre und umgekehrt nirgends Seelenwirksamkeit, die nicht eines leiblichen Organs bedürfte; beide sind im Menschen innigst zu einer höheren Einheit vereinigt, und bilden in ihm eine neue dritte zusammengesetzte Natur, und zwar insofern als die beiden Naturen, Leib und Seele in ihrer Vereinigung Thätigkeiten entwickeln, welche jede derselben getrennt für sich nicht entwickeln kann. Der Mensch als solcher, die menschliche Persönlichkeit besteht daher in Wahrheit aus Leib und Seele, ist aber nicht Leib und Seele, d. h. nicht jedes für sich, und der Mensch ist folglich in einem viel realeren Sinne Eine zusammengesetzte Person, als der Gottmensch, Christus. Im Gottmenschen sind die Naturen in ihrer ganzen Integrität und Vollständigkeit vereinigt, und sie können in ihrer Vereinigung keine Thätigkeiten vollziehen, welche sie nicht auch vollziehen könnten, wenn sie nicht persönlich vereinigt wären; sie sind nur in der Einen Person des λογος als dem herrschenden principium quod vereinigt und sie bilden daher keine zusammengesetzte Person im strengen Sinne des Wortes. Die Persönlichkeit Christi

besteht daher nicht so fast aus und in zwei Naturen, sondern sie ist vielmehr zugleich eine jede derselben, Gott und Mensch; *ἐξ ὧν, και ἐν αἷς, και ἅπερ ἐστι χριστος ὁ θεος*, wie Gregor von Nazianz und nach ihm Johannes von Damaskus sagt [1]). Hätte überhaupt die Vereinigung nicht ausschließlich in der Person des Logos, sondern in der Natur stattgefunden, so müßte man auch behaupten, daß der Vater und der h. Geist Mensch geworden seien, da ja die göttliche Natur in allen dreien Personen eine und dieselbe ist.

In dem bezeichneten Sinne und in keinem anderen nennt auch der h. Thomas die Person Christi eine zusammengesetzte (III. Q. 2. art. 2.). Daß insbesondere dieser Ausdruck nicht in dem Sinne genommen werden dürfe, als seien in Christus die göttliche und eine menschliche Person mit einander hypostatisch vereinigt, das ist in den Frühern schon gezeigt worden. Zwei in sich abgeschlossenen Personen können nicht hypostatisch, sondern nur moralisch mit einander vereinigt sein, und jene Auffassung ist daher wesentlich nichts anderes als Nestorianismus.

3) In Beziehung auf die Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in Christus kann man die Frage aufwerfen, in welchem Zeitmomente jene Vereinigung der menschlichen Natur mit der Person des Logos sich vollzogen habe, ob sich der göttliche Logos mit der menschlichen Natur im Momente der Erzeugung vereinigt habe oder erst in einem späteren Zeitmomente. Die Antwort auf diese Frage ist vom Standpunkte der Offenbarung aus keine andere, als: Christus als Mensch existirte in keinem Momente für sich als besonderes Subjekt, als Person, sondern die Vereinigung desselben mit dem Logos war eine durchaus ursprüngliche, welche sofort mit und in dem Momente der physischen Erzeugung stattfand, der Moment der Erzeugung und der Moment der Vereinigung waren absolut gleichzeitige, in einander fallende Momente. Nec sic assumtus est, ut priùs crearetur, post assumeretur, sed ut ipsa assumtione crearetur, sagt der h. Augustin, und eben so drücken sich die übrigen Väter aus [2]).

---

1) Orth fid. III. c. 14.

2) Aug. Serm. cont. Arian. 8. De trinit. 17.: Ex quo (tempore) homo esse coepit, ex illo est et Deus. Leo. epist. 19. Cf. Petav. l. IV. cap. 11.

Auch die Symbole der Kirche sprechen sich für diese Auffassung indirekt aus, insofern in ihnen vom Sohne Gottes gesagt wird: qui conceptus, incarnatus est, und eben so geschieht dieses in der heil. Schrift, indem sie (Gal. 4, 4.) die h. Jungfrau als diejenige bezeichnet, welche den Sohn Gottes empfangen und geboren habe, was offenbar von der h. Jungfrau nur gesagt werden kann, wenn der Mensch Jesus schon in ihrem Schooße, im Mutterleibe nicht getrennt für sich existirte, sondern sofort mit dem göttlichen Logos zu Einem Subjekte vereinigt und in seine Persönlichkeit aufgenommen war; war dieses der Fall, dann empfing und gebar Maria in der That nicht einen bloßen Menschen, sondern den Gottmenschen, den Sohn Gottes d. h. sie empfing und gebar einen Menschen, eine endliche menschliche Natur, womit der göttliche Logos als Subjekt untrennbar verbunden, also einen Menschen, der zugleich Gott, der Sohn Gottes war, sie gebar also insofern den Sohn Gottes. Diese Ausdrucksweise ist dann eben so adäquat und richtig, als es adäquat und richtig ist, überhaupt von den menschlichen Erzeugern zu sagen, daß sie einen Menschen als vernünftig geistiges Wesen erzeugen, obschon sie allerdings an sich bloß das Thier in ihm erzeugen. Trat dagegen, wie Photin, Paul von Samosata und Nestorius lehrten, die Vereinigung mit dem Logos erst in einem späteren Zeitmomente ein, nach der Empfängniß oder gar nach erfolgter Geburt, dann empfing und gebar Maria bloß eine in sich selbst subsistirende menschliche Natur, ein ausschließlich menschliches Subjekt, nicht aber den Sohn Gottes und ihre Vereinigung ist eine bloß moralische, keine persönliche. Die Synode von Ephesus hat diese Wahrheit denn auch ausdrücklich formulirt und definirt: „Denn nicht wurde zuerst der Mensch von der h. Jungfrau geboren und alsdann nahm das göttliche Wort Wohnung in ihm. Vielmehr in dem Schooße der Jungfrau hat das Wort das Fleisch mit sich vereinigt und sich der fleischlichen Zeugung unterzogen, indem es die fleischliche Geburt zur seinigen machte." Die menschliche Natur bestand demnach nach der Schrift- und Kirchenlehre niemals für sich allein als besonderes Subjekt, sondern sie wurde und war sofort in den Bereich des göttlichen Lebens hineingezogen, sie wurde deshalb auch bei ihrer Aufnahme in die Persönlichkeit des göttlichen Logos nicht ihrer eignen Persönlichkeit beraubt, und es ist auch nicht wohl einzusehen, wie dieses

geschehen konnte, sondern sie hatte vor ihrer Vereinigung gar kein Dasein; ihr Dasein und ihre Personation durch den Logos waren gleichzeitige, ineinander fallende Momente; sie existirte von Ewigkeit her in der göttlichen Idee und in der Zeit der Wirklichkeit nach lediglich nur als die Menschheit des Logos [1]).

4) Der göttliche Logos ist, wie die Väter wohl mit Recht lehren, zunächst einzig für den Zweck der Welterlösung Mensch geworden und er würde nicht im Fleische erschienen sein, wenn der Sündenfall nicht vorhergegangen wäre. Die Menschheit Christi ermangelte zudem wie der eigenen Ichheit, so eben deshalb auch des Anspruches und der Würde, Selbstzweck zu sein, und man kann insofern die Frage aufwerfen, ob der Logos nach vollbrachter Erlösung seine Verbindung mit der Menschheit habe auflösen können und dürfen d. h. ob er es habe gestatten und bewirken können und dürfen, daß in der menschlichen Natur Christi, welche, weil eine vollständige, allerdings alle Bedingungen und die reale Möglichkeit, als für sich seiende Person zu existiren, in sich trug, diese Möglichkeit jemals zu ihrer Entwicklung und Verwirklichung gelangte. Offenbar ist aber diese Frage entschieden zu verneinen. Denn wenn die Menschheit Christi auch in sich selbst der Würde des Selbstzweckes ermangelte, so gelangte sie zu derselben doch in ihrer Vereinigung mit dem Logos; Christus ist als Gott und als Mensch Selbstzweck. In der menschlichen Natur, in ihrem frei übernommenen Leiden und Sterben vollzog der Logos das Werk der Erlösung und Christus verdiente sich als Mensch, wenn auch allerdings nicht die hypostatische Einigung, aber doch wohl ihre Nichtauflösung. Die Verbindung der

---

1) Die älteren Theologen streiten übrigens darüber, ob Gott nicht an sich die Macht besitze, eine schon existirende selbstbewußte Person ihrer Persönlichkeit, ihres selbstherrschenden Mittelpunkts zu entkleiden und mit sich hypostatisch zu vereinigen. Selbstredend könnte eine solche Enthebung nur sich vollziehen durch eine gewaltsame Aufhebung und Zerstörung ihres herrschenden Selbstbewußtseins; solchen Einfluß kann, darf und wird Gott an einem Wesen, dem er es einmal verliehen hat, etwas für sich, Selbstzweck zu sein, nicht ausüben, ein solcher Rathschluß stände mit seinem Schöpfungsrathschlusse in Widerspruch und er ist daher moralisch und darum auch physisch für Gott unmöglich. Vgl. Petav. l. V. c. 9.

beiden Naturen ist daher eine unauflösliche und ewig dauernde, und mit Recht sagt deshalb die h. Schrift von Christus, daß er für alle Zeit unser Hoheprießer ist, daß sein Priesterthum ein ewiges ist, daß sein Reich kein Ende haben wird, daß er heute ist, gestern war und in alle Ewigkeit sein wird [1]).

5) Die Menschwerdung d. h. die Aufnahme der menschlichen Natur in die persönliche Einheit des göttlichen Logos ist gleich der Schöpfung, Erhaltung der Welt u. s. w. eine That Gottes nach Außen, und insofern daher alle Thaten Gottes nach Außen von der Natur als dem principium quo ausgehen, die Natur aber in allen drei göttlichen Personen die numerisch Eine und gemeinsame ist, insofern gehört die Menschwerdung allen drei göttlichen Personen gemeinsam an (opera ad extra sunt tribus personis communia). Aber desungeachtet gehört jene That doch auf eine für uns unbegreifliche Weise nicht allen drei Personen in derselben Weise an; der Vater und der h. Geist vollziehen sie vielmehr im Sohne, sie subsistirt und ist terminirt ausschließlich in der Person des Sohnes und darum ist nur der Sohn Mensch geworden [2]).

---

1) Ps. 109. Heb. 7, 24. 13, 8. Luc. 1, 33.

2) Cf. Aug. Enchir. 38. Dionys. de div. nom. c. 2. Joh. Damasc. orth. fid. III. 6. Anselm. De Incar. 4. Conc. Tol. c. 1. Cum tota operata sit Trinitas formationem suscepti hominis, (incarnationem) quoniam inseparabilia sunt opera Trinitatis, solus tamen Filius accepit hominem, formam servi in singularitate personae, non in unitate naturae, in id, quod proprium est filii, non commune est Trinitatis; quae forma illi ad unitatem personae coaptata est, id est, ut Filius Dei et Filius hominis unus sit Christus. Die Väter suchen sich dieses Geheimniß durch mancherlei Vergleichungen dem Verständnisse näher zu bringen. Fulgentinus z. B. bemerkt, der Proceß des Essens vollziehe sich durch die gemeinsame (einheitliche) Thätigkeit der Seele und des Leibes, aber doch nur der Leib, nicht aber die Seele eigne sich zu und empfange die Nahrung. Vgl. Petav. l. II. c. 4. Dog. II. S. 567.

§. 25.

Die Integrität der beiden Naturen in Christus. Der Monophysitismus oder Eutychianismus.

Nach dem biblisch kirchlichen Dogma sind in Christus die beiden Naturen, die göttliche und menschliche zu einer Einheit der Person mit einander vereinigt. Diese Vereinigung ist eine absolut unauflösliche und untrennbare; zugleich ist sie aber eine Vereinigung, wodurch keine Wandlung oder Mischung irgendwie sich vollzog, wodurch weder die göttliche Natur in die menschliche, noch die menschliche in die göttliche, noch beide in eine dritte neue Natur umgewandelt und aufgelöset wurden. Beide Naturen subsistiren vielmehr in der Einen Person des Logos in ihrer ganzen Integrität und wirken in ihr in ihrer ganzen Eigenthümlichkeit. Der monophysitische Gedanke, als gebe es in Christus, weil nur Eine Person, auch nur eine Natur, als sei durch die persönliche Vereinigung der beiden Naturen nothwendig die eine in die andere aufgelöset worden, ist ein durchaus widersinniger Gedanke, wodurch zugleich das Erlösungswerk Christi seine Bedeutung und Geltung gänzlich verliert. Die Gottheit ist ja einer Umwandlung gar nicht fähig; die menschliche Natur ist allerdings ein Wandelbares und man kann Gott die Macht nicht absprechen, dieselbe in eine andere Kreatur umwandeln zu können; aber einer Umwandlung ins Göttliche ist sie schlechterdings nicht fähig; eine solche könnte sich vielmehr nur in dem Sinne und in der Weise vollziehen, daß sie von der Gottheit verschlungen und in ihr annihilirt würde, und eben dieser Gedanke liegt denn auch dem Monophysitismus eigentlich zu Grunde. Der göttliche Logos erschafft sich nach ihm eine menschliche Natur, und er geht in sie ein, um sie sofort wieder zu zerstören d. h. er wird nicht wahrhaft Mensch, sondern er spielt in Christus nur die Rolle eines Menschen, und der Monophysitismus ist daher nichs anders als nackter Doketismus; das Menschliche in ihm ist bloßer phantastischer Schein. Ein bloßer Scheinmensch kann nun aber selbstredend nicht leiden und leidend genugthun, und insofern daher der unendliche Gott der Logos als solcher dieses eben-

falls nicht vermag, sondern nur jenen Thätigkeiten, die er als wahrer Mensch in einer realen, hypostatisch angenommenen menschlichen Natur vollzieht, die unendliche Würde und Bedeutung mittheilen kann und mittheilt, insofern wird die Erlösung in der monophysitischen Vorstellung in der That zu einer absoluten Unmöglichkeit.

1) Wie sehr nun die monophysitische Auffassung Christi mit der Schriftlehre im Widerspruch stehe, das ergibt sich aus der früheren Darstellung. In der Lebensgeschichte Christi, wie die Evangelien sie berichten, tritt Christus fortwährend als Gott und Mensch hervor und der Apostel Paulus insbesondere unterscheidet scharf und bestimmt beide Erscheinungen in Christus, die μορφη του θεϐ und die μορφη τϐ δϐλϐ, den ὑιος θεϐ und den ὑιος του ἀνθρωπου. Alle jene Stellen, worin es einerseits heißt, mich hungert, durstet u. s. w. und worin es anderseits heißt: „ich und der Vater sind Eins, wer mich sieht, sieht den Vater, alle sollen ehren den Sohn, wie den Vater u. s. w. beziehen sich auf Christus im Stande seiner Erniedrigung, und sie dienen folglich zum Beweise, daß die Vereinigung der beiden Naturen in Christus ohne irgend eine Verwandlung oder Verschmelzung derselben sich vollzogen habe. Christus erinnert sich nach jenen Stellen nicht etwa ein Mensch oder der göttliche Logos, der Sohn Gottes, im Besitze göttlicher Macht und Herrlichkeit einst gewesen zu sein, sondern er weiß sich noch fortwährend wie als Menschen so als Gott. Es kommen zwar auch einige Stellen in der h. Schrift vor, worin Christus selbst sein Gottsein, seine Herrlichkeit beim Vater, sein Schauen des Vaters u. s. w. als etwas früher Gewesenes und nunmehr Vergangenes darzustellen scheint und die demnach für eine mit der göttlichen Natur des Logos stattgefundene wesentliche Veränderung zu sprechen scheinen [1]; allein alle diese allerdings geheimnißvollen Stellen finden doch ihre Deutung, wenn man die wahre und wirkliche Menschwerdung des Sohnes Gottes in Christus strenge im Auge behält. Der göttliche Logos nämlich war und wußte sich in Christus wirklich als Mensch, und als Mensch hatte er im Stande der Erniedrigung in der That keine möglichst klare, schauende, sondern vorzugsweise nur noch eine bloß abstrakte Erkennt-

1) Joh. 3, 13. 6, 46. 8, 38.

niß von seinem ewigen Sein beim Vater; sein Schauen des Vaters war insofern für ihn als Menschen, als Menschgewordenen Logos gleichsam ein vergangenes. Christus oder der göttliche Logos spricht also in jenen Stellen als Mensch, aus seinem menschlichen Bewußtsein heraus.

2) Mit der Schriftlehre steht die Lehre der Väter im vollkommener Uebereinstimmung. Schon die älteren Väter, welche vor dem Concilium von Chalcedon, auf welchem diese Glaubenswahrheit dogmatisch formulirt wurde, lebten und schrieben, lehren einstimmig, daß in Christus die beiden Naturen in ihrer ganzen Integrität und Vollständigkeit vereinigt seien, und sie charakterisiren, wie die gegebene Darstellung gezeigt hat, Christus wie als wahren Gott, so als wahren vollständigen Menschen. Clemens von Alexandrien z. B. sagt (Paedag. 1, 3.): „Der Herr unterstützt uns in Allem als Mensch und Gott, indem er uns als Gott die Sünden erläßt und als Mensch nach der Weise eines Pädagogen uns unterrichtet, auf daß wir nicht sündigen." Tertullian (de carne Christ. 5.) spricht sich so aus: „Die Verschiedenheit der Substanzen zeigt uns in Christus einen Gott und einen Menschen, einen Gebornen und einen Nichtgebornen, einen Schwachen und einen Starken, einen Sterbenden und einen Lebenden." Der h. Hilarius (de fid. 9.) sagt: „Der kennt nicht das wahre Leben, welcher Christus nicht als wahren Gott und als wahren Menschen anerkennt." Der h. Ambrosius (de Incarn. II.) sagt: „Wir bekennen, daß unser Herr Jesus Christus seiner Gottheit nach vor allen Zeiten und ohne Anfang vom Vater gezeugt, in diesen letzten Tagen aber im Schooße der h. Jungfrau Mensch geworden, ein vollkommener Mensch, bestehend aus einer vernünftigen Seele und aus einem Leibe, nach seiner Gottheit mit dem Vater gleichen Wesens und seiner Menschheit nach gleichen Wesens mit uns. Denn es ist eine Vereinigung zweier vollkommenen Naturen in unaussprechlicher Weise geschehen. Deswegen bekennen wir einen einzigen Christus, einen einzigen Sohn, unsern Herrn Jesum Christum, den Sohn Gottes und bekennen, daß er seiner Gottheit nach mit seinem Vater gleich ewig ist, . . . nicht aber mit einem gleich ewigen Leibe vom Himmel herabgestiegen, sondern denselben aus der Substanz der menschlichen Natur d. h. aus der Jungfrau angenommen hat. Gott, das Wort hat sich nicht in Fleisch ver-

wandelt, sich uns auch nicht bloß scheinbar (ut spectrum apparens) gezeigt, sondern ohne irgend eine Veränderung oder Beeinträchtigung Seiner göttlichen Natur hat er die Erstlinge unserer Natur mit sich vereinigt und ist ohne Vermischung in beiden Naturen Ein und derselbe geblieben . . . Aber derselbe ist leidensfähig und nicht leidensfähig, leidensfähig nach Seiner Menschheit, nicht leidensfähig nach Seiner Gottheit . . . . Wer nicht in unserm Herrn Jesus Christus zwei unvermischte Naturen und eine einzige Person in der Weise anerkennt, daß ein einziger Christus und ein einziger Sohn Gottes ist, den belegt die katholische und apostolische Kirche mit dem Banne." Auch der h. Cyrill, so sehr er die ἑνωσις φυσικη der beiden Naturen in Christus dem Nestorius gegenüber betonte, hält doch eben so sorgfältigst den Dualismus der beiden vereinigten Naturen in seiner ganzen Integrität fest, und eben so hält das Ephesinische Glaubensbekenntniß die gerechte Mitte zwischen den beiden hier möglichen Extremen. Der h. Cyrill sagt: „Christus oder der Logos ist daher vor der Menschwerdung der Eine wahre Gott und in der Menschwerdung ist er geblieben, was er war, ist und sein wird. Nicht zu scheiden und zu trennen ist daher der Eine Herr Jesus Christus in einen Menschen und in einen Gott, sondern wir bekennen einen und denselben Jesus Christus, indem wir den Unterschied der Naturen nicht verkennen, sondern sie unvermischt erhalten [1]).

Aehnliche Aussprüche finden sich bei den sämmtlichen übrigen Vätern. Zum Beweise dieser Integrität der beiden Naturen in Christus *verweisen* die Väter auf jene Schriftstellen, worin dem Erlöser ganz entgegengesetzte Prädikate und Eigenschaften z. B. Passibilität und Impassibilität, Gestorben und Nichtgestorbensein u. s. w. beigelegt werden und die mithin die Integrität der beiden Naturen in Christus schlechterdings zu ihrer Voraussetzung haben [2]). Auch den Apollinarismus, der die menschliche Natur in Christus durch die Vereinung ihrer Vernünftigkeit beeinträchtigte, bekämpfen sie mit aller Entschiedenheit und sie lehren, daß in Christus nicht der Logos die Funktion

---

1) Cf. Mansi IV. p. 154.

2) Greg. Naz. Or. 35. Athan. Orat. 3. contr. Arian. n. 20. Greg. Nyss. cont. Eunom. l. 5. Hilar. de trinit. l. 9, 2.

der vernünftigen anima vollzogen, sondern daß der Logos sich mit einer vollständigen, aus einem Leibe und einer vernünftigen Seele bestehenden menschlichen Natur vereinigt habe [1]. Bei mehreren Vätern endlich findet auch der bekannte dogmatische Satz seine Aussprache, das Mysterium der Trinität unterscheide sich darin von dem Mysterium der Inkarnation, daß es nach dem ersteren Eine Natur in Gott gebe und drei Personen, nach dem anderen aber in Christus zwei Naturen und Eine Person.

Außer diesen so ganz bestimmten Aussprüchen kehren mitunter bei den Vätern allerdings auch Aussprüche wieder, die einigermaßen zweideutig sind; sie sprechen z. B. von einer *μιξις* und *κρασις* der beiden Naturen in Christus, ja von einer *μια φυσις του θεου λογου σεσαρκωμενη*; sie sagen, das göttliche Wort habe sich entäußert, um sich für die menschliche Natur tragbar zu machen, wie ein Tropfen Essig ins Meer geschüttet sich darin verliere und in die Beschaffenheit des Meeres verwandelt werde, so sei das Fleisch, die Menschheit in das Meer der unvergänglichen Gottheit übergegangen; allein die Väter wollen damit nur die Einheit der Person in Christus sowie insbesondere dieses ausdrücken und aussprechen, daß die Vereinigung der Gottheit und Menschheit in Christus eine ganz innige und unauflösliche gewesen sei, daß zwar keine Vermischung, aber eine innige Durchdringung der menschlichen durch die göttliche stattgefunden habe; der göttliche Logos habe sich, ohne in seinem Wesen eine Veränderung zu erfahren, in der Menschwerdung zur Endlichkeit herabgelassen gleich dem menschlichen Vater, der sich spielend zu seinem Kinde herablasse, die Menschheit aber, die menschliche Natur sei zur Gottheit emporgehoben, beständig erleuchtend und heiligend von ihr durchdrungen und insofern himmlisch verklärt und vergöttlicht worden, und sie bedienen sich zur Erklärung des Fortbestandes der beiden Naturen in dieser so innigen Durchdringung des Gleichnisses vom glühenden Eisen, worin Feuer und Eisen als solches nicht aufgehoben sei, von der mit Licht erfüllten Luft, mit Blut getränkter Wolle, von der mit dem Leibe verbundenen Seele [2]. Wenn aber der heil.

---

3) Cf. Petav. De incarn. l. 12. c. 19.

4) Leont. adv. Nestor. I. 20, 22. Aug. Epist. 137.

Athanasius und Cyrill von Einer Natur des Fleischgewordenen Logos reden, so nehmen sie den Ausdruck φυσις in der Bedeutung von ὑποστασις, sowie denn überhaupt diese Ausdrücke in der alten Kirchensprache zunächst noch keine feste Bedeutung hatten, sondern nicht selten promiscue gebraucht wurden.

Es waren übrigens diese zweideutigen Ausdrucksweisen μιξις, κρασις u. s. w. vorzüglich im Gebrauche bei den Theologen der Alexandrinischen Schule, und sie wurden hier auch nicht selten im häretischen Sinn verwendet. Insbesondere geschah dieses von Seite des Archimandriten zu Konstantinopel, Eutyches, eines der heftigsten Gegner des Nestorius. Eutyches läugnete eben so wie Nestorius jeden, selbst virtuellen Unterschied zwischen Natur und Person, und während daher dieser, um die Zweiheit der Natur in Christus festzuhalten, zugleich eine Zweiheit der Personen lehrte, so verfiel Eutyches dem entgegensetzten Extreme; er lehrte, um die Einheit der Person in Christus festzuhalten und den Nestorianismus gründlich zu beseitigen, zugleich eine Einheit der Natur in ihm, ein Verschlungensein der menschlichen von der göttlichen. Eutyches bestritt geradezu den Ausdruck des Ephesinischen Symbolums, daß Christus dem Fleische, der Menschheit nach gleichen Wesens mit uns sei, und er lehrte öffentlich, daß man zwar vor der Vereinigung in Christus zwei Naturen unterscheiden könne, daß man aber nach der Vereinigung nicht etwa nur Eine Person, sondern auch nur Eine Natur des Fleischgewordenen Gottes bekennen müsse; es sei eine μιξις vor sich gegangen, wo es verschiedene Naturen gebe, da gebe es auch verschiedene Personen und insofern es daher in Christus nur Eine Person gebe, insofern sei die Annahme eine nothwendige, daß die menschliche Natur in die göttliche aufgenommen und aufgelöset sei. Wie Eutyches sich nun diesen Uebergang aus der Zweiheit in die Einheit gedacht habe, ob in der Weise einer chemischen Verschmelzung, als Verwandlung zu einer neuen dritten Natur oder in welch anderer pantheistischen Weise, das läßt sich nicht entscheiden. Ein pantheistischer Zug geht übrigens unverkennbar durch den eutychianisch-monophysitischen Gedankenkreis hindurch; die menschliche Natur wird zu einem Momente des göttlichen Lebens oder sie war es schon ursprünglich, wie denn auch bei einigen spätern Anhängern des Eutyches die ihm schon zum Vorwurfe gemachte, aber abgelehnte Ansicht ihre aus-

drückliche Aussprache findet, daß der Logos die menschliche Natur vom Himmel herabgebracht habe.

Eutyches wurde wegen seiner Lehre von Eusebius, Bischof von Dorylеum, öffentlich als Häretiker bezeichnet und von dem Patriarchen von Konstantinopel, Flavian von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen. Flavian wandte sich an den Pabst Leo, und dieser verwarf gleichfalls auf einem Concilium zu Rom die Lehre des Eutyches und entwickelte in seinem berühmten Schreiben an Flavian die orthodoxe Lehre von der vollkommenen Integrität der zwei Naturen in Christus. „In der unversehrten und vollkommenen Natur eines wahren Menschen, sagt er, ist der wahre Gott geboren, vollkommen in dem Seinigen (in der Gottheit) und vollkommen in dem Unsrigen (in der Menschheit) . . . Die Selbstentäußerung, wodurch der Unsichtbare sichtbar erscheinen und der Herr der Welt einer der Sterblichen werden wollte, ist keine Abnahme der Macht, sondern eine Wirkung des Mitleids . . . . Jede Natur bewahrt ihre Eigenthümlichkeit unversehrt, und wie die Gottesgestalt die Knechtesgestalt nicht vernichtet, so vergeringert die Knechtsgestalt Nichts an der Gottesgestalt. So tritt denn der Sohn Gottes in diese niedere Welt ein, von seinem himmlischen Sitze herabsteigend und von der Herrlichkeit des Vaters nicht lassend, in einer neuen Ordnung der Dinge und in einer neuen Geburtsart zur Welt kommend . . . . Jede der beiden Formen (Naturen) thut in Gemeinschaft mit der anderen, was ihr eigen ist, indem das Wort (der Logos) wirkt, was des Wortes ist und das Fleisch (Menschheit) verrichtet, was des Fleisches ist. Das Eine von ihnen strahlt herrlich in Wundern (ist das Princip der Wunder), das andere unterliegt den Schmähungen u. s. w." Durch seine Vermittlung kam dann im J. 451 zu Chalcedon ein allgemeines Concilium zusammen, welches die Irrthümer des Eutyches verdammte und die entgegengesetzte Lehre in einem scharf bestimmten Glaubensbekenntnisse entwickelte. Im Eingange billigen die Väter die Bestimmungen der Synode von Ephesus gegen Nestorius und dann fahren sie fort: „Wir bekennen einstimmig von einem und demselben Sohn unserm Herrn Jesus Christus, daß er vollkommen nach der Gottheit und vollkommen nach der Menschheit ist, wahrer Gott und wahrer aus einer vernünftigen Seele und aus einem Leibe bestehender Mensch, nach der Gottheit gleichen Wesens mit dem Vater, nach der Mensch-

heit gleichen Wesens mit uns Allen und in Allem uns gleich, außer in der Sünde, nach der Gottheit vor aller Zeit geboren aus dem Vater, in den letzten Tagen aber um unsers Heiles willen nach der Menschheit geboren aus der Maria, der Gottesgebärerin, daß er, ein und derselbe Christus in zwei Naturen ohne Vermischung, ohne Verwandlung, ohne Trennung und Scheidung anzuerkennen ist (ἀσυγχυτως, ἀτρεπτως, γνωριζομενον), in der Weise, daß von keiner Seite der Unterschied der Naturen durch die Vereinigung aufgehoben, vielmehr die Eigenthümlichkeit einer jeden Natur geblieben ist u. s. w."

Nach den Bestimmungen dieser Synode, welche auf dem zweiten und dritten Concilium von Konstantinopel, sowie auf der zweiten Synode von Nizäa erneuert und bestätigt wurden, hat in Folge der Vereinigung weder eine Vermischung noch eine Umwandlung der Naturen stattgefunden, sondern sie sind in ihrer ganzen specifischen Eigenthümlichkeit allerdings nicht bloß äußerlich, sondern persönlich in der Einen Person des Logos unauflöslich geeinigt; die menschliche Natur Christi insbesondere ist der unsrigen vollkommen gleich, bloß von der angebornen Sünde und ihren Wirkungen, der Concupiscenz und Unwissenheit ist sie frei, in allem Uebrigen aber, selbst in den an sich nicht wesentlichen Mängeln und Unvollkommenheiten, von denen sie frei sein kann, ohne deshalb aufzuhören, eine wahre vollkommene menschliche Natur zu sein, z. B. in der Leidensfähigkeit und Sterblichkeit ist und war sie vollkommen der unsrigen gleich, und Christus übernahm dieselben freiwillig, um leidend und sterbend die Schuld des Geschlechts sühnen zu können. Die wahre Vorstellung, die wir uns von den vereinigten Naturen in Christus zu bilden haben, ist demnach diese, daß der göttliche Logos, indem er die menschliche Natur mit sich vereinigte, sich nicht in seinem Wesen, was unmöglich ist, sondern nur in seiner Wirksamkeit zur Endlichkeit herabgelassen und sich der ihm vereinigten menschlichen Natur gegenüber, in ihr und durch sie in endlichen Formen geoffenbaret habe, daß er aber die menschliche Natnr, ohne sie zu verwandeln oder zu vernichten, mit seiner Kraft durchdrungen, sie von allen Mängeln und Unvollkommheiten, insoweit sie nicht nothwendig an der Endlichkeit haften, oder durch den Erlösungszweck erheischt werden, befreit und als das leitende herrschende Princip allen ihren Thätigkeiten die höhere göttliche Würde und Bedeutung aufgeprägt habe. Die Synode bezeichnet

scharf und bestimmt die Nestorianische Doppelpersönlichkeit und die Eutychianische Verwandlung der menschlichen Natur in die göttliche, ihre Transsubstantiation als die beiden Extreme, welche die wahre biblisch-kirchliche Anschauung von der Inkarnation und das christliche Erlösungsinteresse gleichmäßig verletzen und sie betritt, um das wahre tiefere Verständniß anzubahnen, einen mittleren Weg, indem sie an das spekulative Denken die Forderung stellt, die Person (Ichheit) als ein über der Natur Stehendes und virtuell von ihr Verschiedenes zu fassen und eben damit die unio als eine Vereinigung zu begreifen, in welchen die Naturen eben so sehr innigst mit einander verbunden als in ihrer ganzen Integrität festgehalten sind. So wenig die Erniedrigung des Logos in der Menschwerdung eine wesenhafte, die Natur afficirende ist, so wenig ist die Vergöttlichung der menschlichen Natur eine wesenhafte, eigentliche Vergottung, beides ist nur persönlich zu nehmen, der Logos ist in Christus wahrhaft Mensch und ein Mensch ist in ihm Gott, insofern beide Naturen in ihm persönlich geeinigt sind.

§. 26.

Fortsetzung. Die Zweiheit der Wirkungsweisen und Willensthätigkeiten in Christus. Der Monergetismus und Monotheletismus.

1) Die Synode von Chalcedon hatte die Absicht, die Streitigkeiten über die Person des Erlösers in der Kirche gänzlich zu beendigen, und sie würde diese Absicht auch erreicht haben, wenn ihr Symbolum seinem Gehalte nach mit allen seinen Consequenzen allgemein angenommen worden wäre. Allein die monophysitische Richtung wurzelte zu tief und man suchte begierig nach Auswegen, um jenen Consequenzen zu entgehen. Die Streitigkeiten dauerten daher fort und förderten Ansichten der wunderlichsten Art zu Tage, die gar nicht mehr begrifflich zu fixiren sind. Zunächst entwickelte sich aus der Monophysitischen Lehre, daß das Menschliche in Christus vom Göttlichen gänzlich verschlungen worden sei, in richtiger Consequenz der Theopaschitismus d. h. die Lehre, daß Gott, die göttliche Natur

in Christus gelitten habe, gekreuzigt worden sei. Allerdings gehören alle Thätigkeiten und Leidenheiten eines Wesens der Person an und man kann und darf daher von Christus, vom göttlichen Logos sagen, daß er in der angenommenen menschlichen Natur, seiner Menschheit nach gelitten habe d. h. daß ihre Leiden ihm zuzueignen sind, eine Ausdrucksweise, die auch von der 5. allgemeinen Synode von Konstantinopel ausdrücklich sanktionirt worden ist [1]); allein daß der Sohn Gottes in sich selber irgendwie habe leiden d. h. seine eigene Natur zu einer leidensfähigen habe abschwächen können, das ist offenbar eine pantheistische Absurdität [2]) und mit Recht wurde sie von der Kirche verworfen.

Späterhin ging der Monophysitismus allmählig unter veränderten Namen über in den Monergetismus und Monotheletismus d. h. in die Lehre, daß in Christus nach der Vereinigung zwar noch eine Duplicität der Naturen, aber doch keine Duplicität der Kräfte und Vermögen und ihrer Wirksamkeit, insbesondere keine Duplicität des Willens und der Willensthätigung, sondern nur Ein Wille und Eine Willensbethätigung (*μια ἐνεργεια*), nämlich die göttliche oder eine aus beiden gemischte anzuerkennen sei. Man glaubte nämlich die Einheit der Person in Christus nicht festhalten zu können, wenn man ihm als Menschen eine eigenthümliche Wirksamkeit, insbesondere einen vernünftigen freien Willen und eine entsprechende Willensbethätigung zuschreibe; denn eben die Handlungen gehörten ja, so argumentirte man, der Person an, das handelnde und insbesondere das frei wollende, sich selbst bestimmende Wesen sei als solches in sich selber Person, und Christus werde also nothwendig in zwei Personen gespalten, wenn man in ihm als Menschen ein eigenthümliches Handeln und Wirken und insbesondere ein freies Wollen und Handeln nach Zweck und Absicht anerkenne. Man schrieb deshalb dem Erlöser

---

1) *Εἰ τις ὀυχ ὁμολογει, τον ἐσταυδρωμενον σαρκι κυριον ἡμων Ιησȣν χριστον ἐιναι θεον ἀληθινον, και κυριον της δοξης, και ἑνα της ἁγιας τριαδος, ὁ τοιȣτος ἀναθεμα ἐστω.*

2) Daß auch die moderne Dogmatik, die protestantische wie die katholische vielfach wieder zu theopaschitischen Vorstellungen sich hinneigt, das kann bei der gegenwärtig noch immer herrschenden pantheistischen Zeitrichtung nicht auffallend sein.

wohl eine menschliche Natur im Abstrakten zu, aber keine thätige, sondern die bloße Form derselben, eine bloß potenzielle, absolut ruhende, welche nicht in sich selber wahrhaft bewegt werde, nicht in sich selber empfinde, denke, begehre und wolle, sondern gleich dem Meißel in der Hand des Künstlers, die Bewegungen des Logos, sein Empfinden, Denken, Wollen in bloß äußerlicher und passiver Weise in sich aufnehme und nach Außen offenbare. Nur der göttliche Logos, seine Kraft, seine Intelligenz, sein Wille schaltet und waltet nach dieser Ansicht in Christus und ist in ihm einzig und ausschließlich das aktive Princip; die menschliche Natur ist nur sein todtes Organ und Werkzeug, durch welches seine Bewegungen, sein Denken, Wollen bloß äußerlich hindurchgehen, die von ihm absolut geknechtete und gebundene in der Weise, daß sich in ihr selber keine Bewegung, weder eine leidende, noch thätige vollzieht und vollziehen kann. Kurz der göttliche Logos ist in Christus nicht nur das leitende, anregende Princip, das herrschende Ich, das principium quod aller Handlungen und Thätigkeiten, sondern zugleich auch einzig und ausschließlich das principium quo, in welchem und durch welches alle Handlungen und Thätigkeiten in Christus, auch die scheinbar menschlichen vollzogen werden; er hat wenigstens an denselben nicht bloß einen persönlichen, sondern zugleich einen principiellen Antheil.

2) Fragen wir hier nach dem dogmatischen Gehalte des Monergetismus oder Monotheletismus, so sollte derselbe nach der Absicht seiner Urheber die wahre, gerechte Mitte bilden zwischen der kirchlichen Lehre von den zwei Naturen in Christus und der monophysitischen Lehre von Einer Natur in ihm und den Monophysitismus mit dem kirchlichen Dogma versöhnen. In dieser Hinsicht ist es aber sofort einleuchtend und durchaus selbstredend, daß der Monergetismus sich von dem Monophysitismus nur durch den Namen und durch größere Absurdität unterscheidet und daß die in ihm angestrebte Versöhnung eine ganz unstatthafte und widersinnige ist. Der Monergetismus gestattet eine verschiedene Auffassung. Entweder wird und soll nach ihm dieses gelehrt werden, daß in Christus nach der Vereinigung zwar noch eine menschliche Natur, aber keine menschliche Vermögen und Potenzen, sondern nur Ein wirksames Princip und insbesondere nur Ein Wille, nämlich der göttliche übrig geblieben sein, daß die Potenzen der menschlichen Seele, worin und wodurch sie

wirkt, fühlt, denkt u. s. w. und insbesondere die Willenspotenz von dem göttlichen Willen verschlungen sein. Nun gehören aber doch die verschiedenen Kräfte und Vermögen der Seele, Gefühl, Intelligenz, Wille ganz wesentlich zur geistigen Natur des Menschen, so daß, wo sie nicht sind, überhaupt keine wahre vollständige geistige Natur, kein geistig menschliches Wesen mehr anerkannt werden kann. Wird demnach angenommen, daß sich der vernünftige menschliche Wille d. h. die menschliche Willenskraft mit den übrigen Potenzen der Seele in den göttlichen Willen verloren habe, so ist offenbar die menschliche Natur überhaupt in die göttliche Natur aufgegangen, und der Monergetismus oder Monotheletismus war und ist folglich in dieser Auffassung und Ausdeutung nur eine schlechte Form des Monophysitismus und nur die größte Inkonsequenz kann sich zu demselben bekennen, ohne sich zugleich zu dem vollen Monophysitismus zu bekennen. Nicht weniger inkonsequent und widersinnig erscheint der Monergetismus aber auch in einer zweiten möglichen Form der Auffassung. Gibt man nämlich dem Monotheletischen Gedanken die Fassung und ist man der Ansicht, er habe nicht eigentlich eine Auflösung der natürlichen Seelenpotenzen und insbesondere der Willenspotenz als solcher in die göttliche gelehrt, sondern er habe nur eine natürliche Bethätigung und Wirksamkeit dieser Potenzen negirt, er habe nur gelehrt und behauptet, der menschliche Wille mit den übrigen Potenzen sei zwar noch in Christus vorhanden, aber sie hätten unter der persönlichen Leitung und Herrschaft des Logos niemals in Christus sich bethätigt und bethätigen können, die menschliche Willenspotenz insbesondere habe sich, weil nicht in und durch sich selbst personirt, niemals als freier Wille bethätigt und demnach entweder gar nicht oder doch nur in ganz unwillkürlichen nothwendigen Regungen sich geäußert und äußern können, — gibt man dem Monotheletischen Gedanken diese Fassung, so kann seine innere Unhaltbarkeit ebenfalls gar nicht verkannt werden. Es gehört ja zum Wesen der menschlich-geistigen Natur und der ihr eingebornen Kräfte, daß sie sich äußeren und die ihr eigenthümlichen Thätigkeiten entwickeln, und wenn daher Christus wahrer wirklicher Mensch war, und demnach insbesondere einen menschlichen Willen besaß, so muß sich derselbe auch geäußert haben und haben äußern können; vermochte er in keiner Weise eine freie Thätigkeit zu entwickeln, so war er auch gar

nicht oder doch so gut wie gar nicht vorhanden. Christus hört bei dieser Vorstellung jeden Falles auf, actu wahrer, vollständiger Mensch zu sein und das ganze Erlösungswerk Christi verliert gänzlich seine Bedeutung. Denn nach dieser Monergetischen Anschauungsweise gehen ja alle die Leidenheiten und Thätigkeiten, welche Christus für den Zweck der Welterlösung offenbarte, sein Leiden und Sterben, sein Gehorsam, seine Hingebung, seine Freude und Trauer u. s. w. nicht in der menschlichen Natur, sondern ausschließlich in der göttlichen Natur des Logos vor sich und sie sind daher, da der unendliche Gott als solcher nicht leiden und gehorsam sein kann, bloßer nichtiger, phantastischer Schein, Gott spielt in ihnen bloß die Rolle eines Menschen und sie sind folglich ohne alles Verdienst, ohne alle sühnende Bedeutung. Diese Consequenz wird nun nicht aufgehoben, sondern sie bleibt in ihrer ganzen Integrität bestehen selbst dann, wenn man den Monergetismus bloß im engeren Sinne als Monotheletismus faßt und demnach bloß eine frei menschliche Willensbethätigung in Christus negirt. Denn eben nicht der unendliche Gott selbst als solcher, sondern nur die endliche freie Kreatur kann ein sittliches Verdienst sich erwerben, und das ganze Leben und Wirken Christi ermangelt daher in der Monotheletischen Vorstellung gänzlich des verdienstlichen Charakters, weil der freie menschliche Wille an demselben keinen Antheil hat. Der göttliche Logos unterwirft zwar nach dieser Vorstellung in Christus den ihm verbundenen Leib allen Leiden und Schmerzen, sowie dem Tode am Kreuze, aber der freie menschliche Wille hat keinen Antheil davon, es fehlt die freie Zustimmung, sein Leiden und Sterben ist kein frei übernommenes, wahrhaft menschliches Leiden und Sterben und darum nothwendig ohne alles Verdienst. Das ganze Erlösungswerk Christi verliert demnach in der Monotheletischen Vorstellung in der That seine Kraft und Bedeutung und man begreift überhaupt gar nicht mehr, weshalb sich der göttliche Logos eine menschliche Seele und einen menschlichen Leib vereinigt habe. Wollte sich der göttliche Logos etwa der Menschheit bloß offenbaren, so bedurfte es, um seinen Mittheilungen eine menschliche Form und Gestalt zu geben, offenbar keiner wirklichen menschlichen Seele, sondern höchstens nur eines menschlichen Leibes und selbst dieses erscheint als überflüssig, es bedurfte dazu bloß eines Scheinlei-

des, eines phantastischen Leibes, wie dieses die Doketen lehrten und annahmen.

Eine dritte mögliche Auffassung ist diese. In Christus ist Göttliches und Menschliches unverändert vereinigt, aber ganz in derselben Weise, wie im Menschen Geist und Körper vereinigt sind; ihre Vereinigung ist, wie beim Menschen eine so innige und eigenthümliche, daß die göttlichen und menschlichen Potenzen in Eines (εἰς ἕν τι) zusammenlaufen und die aus ihnen sich erhebenden Thätigkeiten ausschließlich weder dem göttlichen noch dem menschlichen Principe, sondern beiden gemeinsam angehören und einheitliche im strengsten Sinne sind, so daß mithin z. B. die göttliche Natur in ihrer Durchdringung von der menschlichen in sich selbst des Leidens fähig und die menschliche in ihrer Durchdringung von der göttlichen in sich selbst der Kraft, Wunder zu wirken, theilhaftig wird. In Christus gibt es daher, wie im Menschen ungeachtet der Verschiedenheit der Naturen, woraus sie bestehen, doch nur eine Einheit der Thätigkeiten und Leidenheiten (μια ἐνεργεια) und sowie man deshalb aus eben diesem Grunde keinen Anstand nimmt, den aus Seele und Leib, zwei verschiedenen Substanzen bestehenden Menschen μια φυσις zu nennen, so muß es eben so auch möglich und zulässig sein, den in zwei Naturen bestehenden Christus Eine Natur und Hypostase zu nennen. Der Hauptvertreter dieser Richtung, Severus bezeichnete daher auch die durch die Menschwerdung entstandene Person Christi als eine gottmenschliche, zusammengesetzte Natur und Person (θεανδρικη) und ihre Thätigkeiten ebenfalls als gottmenschliche, zusammengesetzte Thätigkeiten (ἐνεργεια θεανδρικη) im eigentlichsten Sinne [1]).

Man muß dieser Auffassung einräumen, daß der ihr zu Grunde liegende Gedanke ein wahrhaft spekulativer ist, bei dem sich etwas denken läßt; aber eben so entschieden ist auch ihr durch und durch pantheistischer Charakter anzuerkennen. Die Vereinigung der beiden Naturen in Christus und ihr Zusammenwirken darf, wie schon aus der gegebenen Darstellung (S. 167) hervorgeht, schlechterdings nicht der Vereinignng von Seele und Leib im Menschen gleichgesetzt, son-

1) Cf. Galland. Tom. XII. pag. 719 etc. Aug. Mai Tom. VII.

dern nur nach Analogie mit derselben gedacht werden. Die absolute Unwandelbarkeit der göttlichen Natur und die Endlichkeit der menschlichen verbietet absolut eine solche Gleichsetzung und sie erheischt unbedingt, das Wirken beider Naturen nicht als ein irgendwie principiell (wesenhaft) einheitliches, sondern als ein rein persönliches Zusammenwirken zu begreifen. In den Wundern Christi wirkte principiell nur der göttliche Logos und die menschliche Natur nur als Organ und Werkzeug; die Leiden Christi aber vollzogen sich schlechthin nur in der menschlichen Natur und der Logos nahm an ihnen nur einen persönlichen Antheil, insofern er sie in der ihm persönlich geeinigten menschlichen Natur zuließ und als die Leiden seiner menschliche Natur sich zueignete.

3) Daß nun übrigens das Zusammenbestehen einer wahrhaft menschlichen Wirksamkeit und insbesondere einer freien Willensbethätigung in Christus mit der Einheit der Person in ihm sehr große, ja vielleicht unendliche, vollkommen von uns gar nicht zu lösende Schwierigkeiten darbiete, das soll hier gar nicht in Abrede gestellt werden; allein es darf doch dem Gottmenschen ein wahrhaft menschliches Wirken und insbesondere die menschliche Freiheit und eine Bethätigung derselben jeden Falles nicht gänzlich und in jedem Sinne abgesprochen werden. Ein vollkommnes stetes Zusammenstimmen des menschlichen Willens in Christus mit dem göttlichen Willen muß mit Rücksicht auf die Einheit der Person, des herrschenden Princips in ihm allerdings angenommen werden, und insofern kann und darf man auch von Einem Willen in Christus reden und sprechen; aber dieser Einklang und diese Einheit darf doch nicht als ein Verschlungensein des menschlichen Willens vom göttlichen oder als eine gänzliche Passivität des menschlichen Willens, sondern sie muß als ein freies Zusammenstimmen begriffen werden. Alle hier obwaltenden Schwierigkeiten concentriren sich übrigens bei schärferer Ansicht in der Frage, ob die Handlungen und Thätigkeiten eines Wesens, insbesondere die freien Thätigkeiten ausschließlich der Person als solcher angehören und nur in ihr sich vollziehen oder ob und in welchem Sinne sie zugleich der Natur in ihm angehören? Die Lösung dieser Frage hängt wieder mit der Lösung einer anderen Frage innigst zusammen, nämlich der Frage, ob Natur und Person in jedem Sinne eines und dasselbe sei oder ob ein irgendwelcher Unterschied zwischen ihnen

anzuerkennen sei? Die Monophysiten und Monotheleten beantworteten beide Fragen im ersteren Sinne und sie mußten daher konsequent lehren und behaupten, daß es in Christus, wie nur Eine Person, die göttliche, so auch nur Eine Natur und nur Eine natürliche Wirkungsweise, nur Eine Willensbethätigung, nämlich die göttliche gebe. Die biblisch-kirchliche Anschauungsweise von Christus aber dagegen statuirt und postulirt unbedingt die Annahme eines wenigstens virtuellen Unterschiedes zwischen Person und Natur und die Handlungen gehören nach ihr nicht einseitig der Person oder der Natur, sondern beiden zugleich, aber in verschiedener Weise an. Der Person gehören die Handlungen an, insofern die Natur mit ihren Kräften und Vermögen in ihr, in der Person ihre Subsistenz, ihren Bestand und ihre letzte Vollendung hat, so daß es ihr, der Natur möglich wird, sich in den ihr eigenthümlichen Thätigkeiten zu offenbaren, insofern sie von der Person als dem principium quod zur Thätigkeit, zum Denken, Ueberlegen, Wollen u. s. w. angeregt wird und ohne diese Anregung die absolut ruhende ist; der Natur aber gehören die Handlungen an, insofern sie sich ihrer Entität nach unmittelbar in ihr als dem wirksamen Principe als dem principium quo in reeller, wesenhafter, lebenskräftiger Weise vollziehen. Das selbstbewußte Ich, die Person denkt und will in und mit der ihr innewohnenden Denk- und Willenskraft und nimmt die in ihr d. h. in der Natur erzeugten Gedanken und Entschließungen als die von ihm angeregten, und insofern als seine Thätigkeiten in sein Selbstbewußtsein, in seine persönliche Einheit auf; die Person als solche herrscht über die ihr innewohnende Natur als ihr Eigenthum, sie ist deshalb auch in Betreff dessen, was in der Natur sich vollzieht, verantwortlich und sie kann als herrschendes Princip, je nachdem die in der Natur erzeugten Ideen, Gedanken und Entschlüsse ihr zusagen oder nicht zusagen, dieselben in die Einheit ihres persönlichen Lebens aufnehmen oder zurückweisen und der Natur zur Erzeugung anderer Gedanken, Neigungen und Entschlüsse die Richtung geben. Die Natur ist das Tiefere; die Persönlichkeit erhebt sich aus der Natur und entwickelt sich aus ihr als diese bestimmte konkrete Natur d. h. als Person, in der Weise aber, daß in der Natur noch Vieles zurückbleibt, was zur Entwicklung kommen kann. In einem einfachen Wesen z. B. im menschlichen Geiste sind Person und Natur daher

innigst verbunden, nicht realiter sondern nur virtuell von einander verschieden, und wir sind durchaus unvermögend, das Verhältniß und den Unterschied beider klar und scharf zu erfassen; ein irgendwelcher Unterschied ist jedoch nothwendig anzuerkennen und eben damit ist auch eine zweifache Thätigkeit und insbesondere ein zweifaches Wollen im Menschengeiste nothwendig zu statuiren, ein rein persönliches Wollen und ein natürliches wesenhaftes Wollen, ein *θελημα γνωμικον*, *ὑποστατικον*, wie die ältern Theologen es nennen und ein *θελημα φυσικον*. Das erstere, von dem Ichgedanken begleitete Wollen ist das schon in sich bereits fertige Wollen, worin die früheren Willensakte gleichsam aufbewahrt sind, und darum das zu neuen Willensakten anregende und bestimmende Wollen; das zweite Wollen vollzieht sich in den Tiefen des Geistes und in ihm bilden sich die neuen lebenskräftigen, auf Wahl und Ueberlegung beruhenden Entschlüsse, welche alsdann aber sofort von dem Ich in die Einheit des persönlichen Lebens entweder aufgenommen oder abgewiesen werden. Eine scharfe Selbstbeobachtung zeigt die Wahrheit und Realität dieser beiden Zustände im menschlich-geistigen Leben und läßt ihr Verhältniß und ihren Unterschied einigermassen wenigstens erkennen. Wie oft tauchen nicht z. B. in den Stunden der tiefern Contemplation und Begeisterung neue Gedanken und Entschlüsse in der Seele auf? Nicht selten sind und werden sie durch ihre Aufnahme für das ganze zukünftige persönliche Leben des Menschen entscheidend; aber nicht selten wendet sich auch das persönliche Ich gegen dieselben und läßt sie nicht zur persönlichen Ausführung heranreifen. Nach dem kirchlichen Dogma ermangelte nun die menschliche Natur in Christus eines eigenen, aus ihr selbst sich erhebenden Mittelpunkts, eines eigenen herrschenden Ichs; seine Stelle vertrat die Person des unzertrennlich mit ihr verbundenen Logos, und eben in dieser ursprünglichen und beständigen Vertretung besteht die Menschwerdung. Christus hatte daher als Mensch allerdings wie keine eigne Ichheit, so auch kein *θελημα ὑποστατικον*, keinen persönlichen herrschenden Willen, wohl aber hatte er ein *θελημα φυσικον*; die menschliche Natur mit ihren Kräften und Vermögen konnte sich überhaupt in ihm in ihrer ganzen Eigenthümlichkeit bewegen, ihre Bewegungen standen nur unter der beständigen Leitung und Herrschaft des Logos, sein Wille konnte daher allerdings sein Geeinigtsein mit dem göttlichen Logos nicht auflösen

und nicht zur Sünde sich verirren, die Wahl zwischen Gut und Böse, die Möglichkeit des Bösen war in ihm gänzlich verschlossen, ja nicht einmal der Gedanke, anders wollen zu können, als der Logos wollte, konnte in ihm auftauchen, und zwar deshalb nicht, weil er keinen Eigenwillen hatte, weil die Wurzel und der Quell aller Sünde, die eigne Ichheit, das isolirende, die reine Gottgeschaffene Natur in falsche Richtungen hineindrängende Princip in ihm nicht vorhanden war; aber auf dem Gebiete des Guten, in der Wahl dieses oder jenes Guten konnte sich seine menschliche Natur, angeregt vom Logos nach ihrem Wohlgefallen frei bethätigen; in dieser Beziehung war die Herrschaft des Logos keine zwingende, die Wahl aufhebende, sondern eine bloß leitende, wie die spätere Darstellung näher zeigen wird.

4) Daß nun Christus, dem Erlöser auch nach der Schriftlehre eine wahrhaft menschliche Wirkungsweise und insbesondere eine freie Willensbethätigung eigne und zukomme, das ist in dem Frühern, in der Lehre von der wahren Menschheit Christi schon gezeigt worden. Christus, wie die h. Schrift ihn uns vorführt, offenbart überall in seinem Leben die eigenthümlichen Erscheinungen, die Gefühle und Empfindungen eines wirklichen Vereinwesens von Körper und Geist, Hunger, Durst, Ermüdung, Freude, Trauer, überhaupt Thätigkeiten und Leidenheiten, welche nur in einer wahrhaft menschlichen Natur und durch sie sich vollziehen konnten. Der freie Wille in Christus aber ergibt sich klar und entschieden aus jenen Schriftstellen, worin Christus seinen Willen dem Willen des Vaters entgegensetzt und unterordnet, worin er erklärt, nicht gekommen zu sein, um seinen Willen, sondern den Willen des Vaters zu erfüllen. Nur der endliche geschaffene Wille kann und soll dem göttlichen in unbedingtem Gehorsam sich unterwerfen, und der göttliche Logos konnte daher in Christus ein Akt des Gehorsams nur vollziehen, wenn er wirklicher Mensch geworden und der persönliche Träger eines endlichen wahrhaft menschlichen Willens war; er konnte nur als wirklicher Mensch in einer wahrhaft menschlichen Natur, in einem menschlichen Willen einen Akt des Gehorsams vollziehen, und er besaß folglich einen menschlichen Willen und eine menschliche Willensthätigkeit. Auch die Lehre der Väter ist in dieser Beziehung ganz einstimmig. Die sämmtlichen Väter wissen gar nichts von einer monophysitischen Versetzung der menschlichen Natur durch den Logos in dessen göttliche Herrlichkeit

und Kraft, noch von einer Versetzung der göttlichen Natur in die menschliche Schwäche und Leidenheit, sondern sie sprechen sich in einer Weise aus, daß der Ausspruch Leo's: „Der Logos wirkt, was des Logos ist, der Leib (die Menschheit), was des Leibes ist, jener strahlt in den Wundern, dieser unterliegt den Leiden," auch als das Ergebniß ihres Gedankenkreises deutlich sich herausstellt [1]); sie beweisen aus der qualitativen Verschiedenheit der Lebensäußerungen und Wirkungsweisen Christi, seiner Gefühle, Gedanken, Werke, daß in ihm zwei Naturen, eine göttliche und menschliche unvermischt und unverwandelt vereinigt seien [2]), und insbesondere dienen ihnen jene Schriftstellen, worin Christus seinen Willen dem Willen des Vaters entgegensetzt, zum Beweise, daß in Christus ein wahrhaft menschlicher Wille und eine menschliche Willensbethätigung anzunehmen sei. Der h. Augustin sagt z. B.: „Hätte das göttliche Wort nicht eine wahrhaft menschliche Natur (und demnach auch einen menschlichen Willen) mit sich persönlich geeinigt, so würde es nimmermehr zum Vater sagen: „Nicht, was ich will;" denn niemals konnte das unwandelbare Wort, der Logos etwas anderes wollen, als der Vater" [3]). Eben so bemerkt der h. Athanasius zu den Worten Christi: „Vater ist es möglich, so lasse u. s. w.": Christus offenbart hier einen zweifachen Willen, einen menschlichen, welcher dem Fleische angehört und einen göttlichen, welcher Gottes ist. Der menschliche Wille bittet wegen der Schwäche des Fleisches um Abwendung der bevorstehenden Leiden, der göttliche Wille aber ist bereit" [4]). Die Lehre der Monergeten und Monotheleten hat demnach weder in der Schrift-

---

1) Greg. Nyss. Cont. Eunom. Orat. IV.: Humanae et divinae naturae certa quaedam est immixta, insociabilis et incommutabilis proprietas; sed modis omnibus eiusmodi proprietates, quibus utraque natura distinguitur et a se invicem discernitur, longe intervallo distant, ut neque hae in illa neque rursus vice versa in hac illae comprehendantur. Basil, Epist. 189. ad Eustach. n. 6. Neque enim fieri potest, ut quae naturae ratione discrepent, in forma operationum inter se consentiant. Cont. Eunom. l. 4. n. 2. Quorum enim diversa substantia est, horum non est similis operatio.

2) Cf. Ignat. Epist. ad Trall. 9. Justin. Dial. c. Tryph. 75. Iren. adv. haer. III. 22. Greg. Naz. Or. 38.

3) Cont. Maximin. l. 2. c. 20.

4) De Incarn. 21. Ambros. In Luc. l. 10. n. 60. De fid. l. 2. c. 7.

lehre noch in der Lehre der ältern Väter die entfernteste Grundlage und sie wurde deshalb auch von den Lehrern der damaligen Kirche, dem Patriarchen Sophronius, dem Pabste Martin I., Maximus, den drei Anastasius und späterhin von Johann von Damaskus aufs Entschiedenste bekämpft. In Christus gebe es, wie sie lehren, allerdings nur Einen hypostatischen Willen, den göttlichen; aber Christus wäre nicht mehr von Natur vollkommener Gott und von Natur vollkommener Mensch, sondern ἀτελης και ἐλλιπης, wie Maximus sagt, wenn er nicht einen wesentlich menschlichen, wie einen wesentlich göttlichen Willen gehabt hätte. Der Wille und zwar Freiheit des Willens gehöre zum Wesen der menschlichen Natur und ein freier Wille und eine freie Willensbethätigung sei daher nothwendig in Christus anzuerkennen. Die Freiheit zum Bösen sei allerdings nicht in Christus gewesen; aber sie gehöre auch nicht eigentlich zum Wesen der menschlichen Natur, sowie sie denn auch in Gott zu negiren sei; Gott schaffe keine böse ihm widerstreitende Natur und wo daher die Natur in ihrer Gottgeschaffenen Eigenthümlichkeit sich bethätige, da wolle sie nur das Gute und nur auf dem Gebiete des Guten könne sie frei wählen; die Freiheit zum Bösen und die Möglichkeit desselben sei erst eine Folge der Ichheit, wozu allerdings jede vollständige menschliche Natur an sich tendire, die aber in Christus niemals zu ihrer Entwicklung gekommen sei und habe kommen können [1]).

Ganz in demselben Sinne und Geiste hat sich denn auch die sechste allgemeine Synode (die dritte von Konstantinopel 680) über diesen Gegenstand ausgesprochen, sie bezeichnet den Monotheletismus in allen seinen Formen als häretischen Irrthum und lehrt ihm gegenüber, daß in Christus, wie zwei Naturen, so auch eben deshalb zwei natürliche Willen und zwei natürliche Wirkungsweisen, eine göttliche und menschliche anzunehmen sein, daß aber die Person des Logos Alles in Christus geleitet und beherrscht habe und daß demnach der menschliche Wille, die menschliche Willensbethätigung, ohne von dem göttlichen Willen verschlungen und aufgeboben zu sein, doch mit demselben in stetem Einklauge gewesen sei. „Wir bekennen, so

1) Cf. Mansi Coll. X. 897. Joh. Damsc. orth. fid. l. III.

lehrt das Concilium, daß zwei natürliche Willensthätigkeiten (δυο θεληματα φυσικα) und zwei natürliche Wirkungsweisen (δυο φυσικαι ἐνεργειαι) ungetheilt und unverwandelt, unzertrennt und unvermischt in Christus nach der Lehre der h. Väter vorhanden sind und daß die zwei natürlichen Willen einander nicht widerstreiten, sondern der menschliche dem göttlichen folge, nicht aber sich widersetze und sträube, vielmehr dem allmächtigen göttlichen Willen unterworfen sei. Denn es ist nothwendig, daß der Wille des Fleisches bewegt werde, aber dem göttlichen Willen unterworfen sei, wie der weise Athanasius sagt... Wir geben in keiner Weise zu, daß die physische Wirksamkeit der göttlichen und der geschöpflichen Natur Eine sei, damit wir nicht das Geschöpf in das göttliche Wesen hereinziehen noch auch das die göttliche Natur Charakterisirende in die dem Geschöpfe entsprechende Stellung herabsetzen .... Wir lehren, daß seine zwei Naturen in seiner Einen Persönlichkeit sich manifestiren, in welcher (Persönlichkeit) er sowohl seine Wunder als auch sein Leiden durch sein ganzes Heilsleben an den Tag legte und zwar nicht scheinbar, sondern wahrhaft, und daß indem der physische Unterschied in der Einen Person anerkannt wird, in Gemäßheit der gegenseitigen Gemeinschaft jede Natur das ihr Eigenthümliche wolle und wirke. Dem gemäß bekennen wir zwei physische Willen und Wirksamkeiten, die zum Heile des menschlichen Geschlechts sich gegenseitig vereinigen ... Wir verneinen nicht seinen natürlichen menschlichen Willen und seine natürliche Willensthätigkeit, damit wir nicht auch verneinen, daß er für unser Heil der erlösende Grundstein ist, und wir die Leiden nicht auf die Gottheit übertragen ... Denn wenn wir zugeben wollten, daß die menschliche Natur des Herrn ohne Willen und Willensthätigkeit gewesen sei, wie wäre dann in der Menschheit die Vollkommenheit gewahrt? Denn nichts anders begründet die Integrität der menschlichen Natur als der wesenhafte Wille, durch den sich auch in uns die Kraft der Selbstbestimmung charakterisirt; in derselben Weise verhält es sich auch mit der wesenhaften Willensthat."

§. 27.

Die innere Bedeutung des Nestorianismus und Monophysitismus und der ihnen gegenüberstehenden Kirchenlehre.

In Beziehung auf die entwickelten christologischen Streitigkeiten hat man in neuerer Zeit häufig die Ansicht ausgesprochen, es habe ihnen kein tieferes religiös-sittliches Interesse zu Grunde gelegen, vielmehr reine Spekulationslust habe sie angeregt und durchgefochten, und das Ergebniß derselben, das kirchliche Dogma habe daher ebenfalls bloß ein spekulatives Interesse, nicht so fast aber ein praktisches, sittlich-religiöses. Die absolute Verwerflichkeit dieser Ansicht bedarf nach der bisherigen Darstellung kaum noch einer näheren Nachweisung. Christus ist ja das Vorbild der menschlichen Gattung und in den Gläubigen wird und soll sich daher Alles abbildlich wiederholen, was in Christus urbildlich vorhanden war; es beziehen sich deshalb alle Fragen, welche die Person Christi berühren, wesentlich zugleich auch auf uns, auf die Gläubigen, und sie haben deshalb für uns ein ganz unmittelbares persönliches Interesse. Wenn daher z. B. in Christus, wie der Monophysitismus lehrte, die Menschheit sich in die Gottheit aufgelöset hat und davon verschlungen worden ist, so steht dieses auch den Gläubigen, in denen sich das Leben Christi abbildlich wiederholen wird, einst ebenfalls bevor. Auch alle Gläubigen werden dann einst ihre eigenthümliche menschliche Natur verlieren und in die Gottheit sich auflösen. Der Monophysitismus stellt sich also als eigentlicher Pantheismus heraus, und eine pantheistische Vernichtung des individuellen persönlichen Menschenlebens ist es mithin, was der Monophysitismus dem Christen als Lohn seines Strebens verheißt und einzig verheißen kann. Selbstredend ist dieses eine Verheißung, gegen welche der Christ mit aller Entschiedenheit und aus allen seinen Interessen protestiren muß. Der Christ verlangt nach der innigsten Vereinigung mit Gott in seiner unmittelbaren Anschauung und Liebe, nach Vergöttlichung, aber nicht nach einer Auflösung und Vernichtung in Gott, wodurch das persönliche selbstbewußte Leben

des Menschen aufgehoben und ein Verhältniß seliger Liebe zwischen ihm und Gott ganz und gar unmöglich wird. Nicht also bloß ein spekulativ-dialektisches Interesse, sondern zugleich auch und ganz vorzüglich ein unmittelbar praktisches Interesse und zwar das höchste gebot den Monophysitismus als eine der gefährlichsten Heresien zu bekämpfen und ihm gegenüber die Integrität der menschlichen Natur in Christus mit aller Schärfe dogmatisch zu formuliren. Daß außerdem in der Monophysitischen Auffassung das Erlösungswerk Christi seine Bedeutung und Geltung gänzlich verliere, und daß Christus zugleich aufhöre, unser Bruder und unser sittliches Vorbild und Muster zu sein, das ist in dem Früheren wiederholt schon gezeigt worden. Der Monophysitische Christus ist eben nicht mehr wahrer wirklicher Mensch und insbesondere ermangelt er des freien vernünftigen Willens und einer freien Willensbethätigung; er steht deshalb mit dem menschlichen Geschlechte nicht mehr in einem realen organischen Zusammenhange und von einem sittlichen Verdienste, welches er erwerben und demselben zuwenden könnte, kann nicht mehr die Rede sein. Das Leiden Christi, sein sittliches Thun und Wirken ist nach ihm kein wahrhaft menschliches Leiden und Thun, sondern ein bloß göttliches Leiden und Thun, bloßer nichtiger Schein, und darum ohne Verdienst und für uns kein Gegenstand der Nachahmung und Nacheiferung.

Sowie nun der Monophysitismus und Monotheletismus die höchsten religiös-sittlichen Interessen des Christen verletzt, so gilt dasselbe auch vom Nestorianismus. Der Nestorianismus trennt und scheidet das Göttliche und Menschliche in Christus ganz und gar und er läugnet die Möglichkeit und Wirklichkeit einer realen, durchaus innigen ungehemmten Verbindung der beiden Naturen in ihm, der Gottheit und Menschheit; er läugnet einerseits die Möglichkeit eines persönlichen Eingehens des unendlichen Gottes in die Schranken der Endlichkeit, einer Herablassung desselben zu dem Endlichen und Menschlichen, und anderseits läugnet er die Möglichkeit einer Emporhebung des Menschlichen zum Unendlichen, einer himmlischen Verklärung und Vergöttlichung desselben. Eben damit scheidet und trennt aber auch der Nestorianismus den Menschen überhaupt von Gott und er läugnet consequent die Möglichkeit und Wirklichkeit einer innigen realen Annäherung und Verbindung beider, wie sie in der Gnade jetzt schon beginnt und einst in einem höheren Leben noch viel vollkommener sich

realisiren soll. Er erklärt nothwendig Alles, was die katholisch-kirchliche Mystik von einem höheren wunderbaren Leben der Seele in Gott als einer Nachahmung des Lebens Christi berichtet, für bloßen Schein und Täuschung und er raubt so dem Menschen seine erhabensten Hoffnungen und Erwartungen; er entkleidet ihn überhaupt seiner eigentlichen Würde und läßt ihm nur den Trost einer deistischen Selbstvervollkommnung. Der Nestorianismus ist so in seiner consequenten Fortbildung und seinem Grundwesen nach in der That gar nichts anderes, als nakter Deismus (Naturalismus) und Pelagianismus, und gewiß gebot also ein unmittelbares religiös-sittliches Interesse, ihn zu bekämpfen und ihm gegenüber die Einheit der Person in Christus im scharfen Begriffe auszusprechen [1].

Daß der Nestorianismus zugleich dem Erlösungswerke Christi seine Bedeutung gänzlich raube, das ist in dem Frühern schon wiederholt gezeigt und nachgewiesen. Indem der Nestorianismus die Einheit der Person in Christus läugnet und den Einen Christus in zwei Personen trennt und scheidet, so läugnet er eben damit den wahrhaft gottmenschlichen Charakter der Handlungen Christi und er weiß nur und er kann nur wissen von rein und ausschließlich göttlichen Thätigkeiten und von rein und ausschließlich menschlichen Thätigkeiten Christi, welche nichts mit einander gemein haben; den ersteren fehlt alsdann der verdienstliche Charakter, den zweiten fehlt der unendliche Werth, die unendliche, der unendlichen Schuld gleichkommende Bedeutung und darum die sühnende Kraft; das ganze Erlösungswerk Christi sinkt gänzlich in sich zusammen.

Nur die biblisch-kirchliche, die katholische Lehre von der Person Christi befriedigt wahrhaft und vollkommen die religiös-sittlichen Interessen des Menschen, und zwar spricht sich in ihr 1) die Idee der Versöhnung und Wiedervereinigung der Menschheit mit Gott aufs Herrlichste aus und sie gewährleistet und verbürgt uns aufs Vollkommenste, daß sie in Christus objektiv in vollgültigster Weise vollzogen sei. Denn nach ihr sind die Erlösungsleistungen Christi von der einen Seite wahr-

1) Der Nestorianismus zog allerdings nicht selber schon alle jene Consequenzen; aber er betont die menschliche Freiheit und Selbstständigkeit in einer Weise, daß seine Pelagianischen Sympathien nicht zu verkennen sind.

haft menschliche und darum wahrhaft verdienstliche Leistungen und zwar Leistungen unsers geschlechtlich mit uns verbundenen Repräsentanten, welche insofern dem ganzen Geschlechte zu Gute kommen; von der andern Seite sind es aber doch nicht rein menschliche Leistungen, sie vollziehen sich zwar principiell einzig zwar in der menschlichen Natur; aber sie gehen zugleich aus von der göttlichen Person des Logos, der die menschliche Natur als sein Eigenthum unauflöslich mit sich verbunden hat, und seine göttlichen Zwecke und Absichten in ihr und durch sie vollführt, und sie sind demnach Leistungen einer göttlichen Person, wahrhaft gottmenschliche Leistungen, Leistungen, die durch die unendliche Würde der theilnehmenden göttlichen Person dignificirt und deificirt sind, deren verdienstlicher Werth deshalb ein unendlicher, der Schuld gleichkommender und darum ein wahrhaft sühnender ist. Dem Erlösungswerk Christi ist so in der kirchlichen Lehre von der Person des Erlösers und nur in ihr seine Bedeutung und Geltung gesichert, und es handelte sich demnach bei jenen Streitigkeiten um die höchsten Interessen, um das ganze Sein, Leben und Bestehen der Kirche als einer wahrhaft göttlichen Erlösungsanstalt.

Die kirchliche Lehre von der Person des Erlösers gewährt weiterhin 2) dem Christen das freudige Bewußtsein, daß er die höchste vollkommenste Einheit mit Gott, welche er als eine Frucht und als das Ziel der Erlösung erstreben soll, auch erreichen könne und werde; denn er schaut dieses Ziel in Christus als ein objektiv schon erreichtes und er hat so in ihm die sicherste Bürgschaft, daß Gott auch ihm nicht unnahbar sei, sondern die engste Verbindung mit ihm eingehen könne und werde. Sowie in Christus in Folge der hypostatischen Verbindung nicht bloß die höchste moralische Einheit mit Gott, sondern auch eine himmlische Verklärung und Vergöttlichung seines ganzen Menschenwesens gesetzt war, so werden sich diese Wirkungen auch in Allen, die sich mit ihm verbinden, mit ihm leiden und sterben, in Folge der von ihm ausströmenden Kraft zum Theile in diesem Leben und vollkommen im jenseitigen Leben verwirklichen; alle ihre Empfindungen, Gedanken und Willensrichtungen werden den Charakter des Göttlichen und Menschlichen zugleich an sich tragen; sie selbst sind und werden es zwar sein, die da empfinden, denken, wollen; aber die göttliche Kraft wird allen diesen geistigen Bewegun-

gen die höhere Weihe und Richtung geben und sie ins Himmlische verklären [1]). Ja der Mensch hat und besitzt in Christus, dem Gottmenschen nicht bloß die festeste Bürgschaft, daß er zu der höchsten Einheit mit Gott gelangen könne und werde, sondern die erlösete Menschheit hat auch 3) in ihm eine höhere Würde und eine höhere Stellung gewonnen, als sie in Adam erreichen konnte. Denn während Adam bloß ein Sohn Gottes war aus Gnaden, ist Christus der Sohn Gottes von Natur, der Fürst der Engel und das Haupt des ganzen Universums, und wenn wir daher mit Christus als unserm Repräsentanten und Oberhaupte in Lebensverbindung treten, so werden wir, wie der Apostel sagt, (Röm. 8, 29.) Brüder Christi und gewinnen, wenigstens äußerlich der Würde nach, Antheil an seinem Gottmenschlichen Charakter, wir werden auch in diesem Sinne theilhaftig der göttlichen Natur (2 Pet. 1, 3—4.), und die Menschheit hat so wirklich in Christus eine Stellung erreicht, über welche, wie der h. Augustin sagt, keine höhere denkbar ist [2]). In der Menschwerdung des göttlichen Sohnes, wie die Kirche sie als eine wahrhafte und wirkliche faßt, offenbaren sich uns endlich 4) überhaupt die unendlichen Vollkommenheiten Gottes, seine Allmacht und Weisheit, seine Liebe und Gerechtigkeit aufs Herrlichste und wir werden aufs Dringenste gemahnt und aufs Kräftigste angetrieben, die Zwecke derselben an uns zu verwirklichen [3]). Die kirchliche Lehre von Christus

---

1) Greg. Naz. orat. 36. Athan. orat 3. Cf. Petav. II. 8.

2) De praedest. Sanct. c. 15. n. 31. Leo Serm. b. 3. c. 3. Non ergo dubium est, naturam humanam in tantam connexionem a Filio Dei esse susceptam, ut non solum in illo homine, qui est primogenitus totius creaturae, sed etiam in omnibus sanctis eius unus idemque sit Christus. Athan. orat. 4. c. Arian. Chrysost. homil. 3 in Ephes. ἐννοησωμεν, τινος ἐσμεν σωμα κεφαλης, ἡ παντα ὑποτετακται· και των ἀγγελων κατα τȣτο το ὑποδειγμα βελτιȣς ἡμας εἶναι χρη, και των ἀρχαγγελων μειζȣς.

3) Ivo. Carn. Serm. 6.: Natus Deus et passus est, ut Deus nec peccatum hominis dimitteret impunitum, quia iustus est, nec insanabile, quia miscricors est. Leo Serm. 23. de nativit. 4. c. 1. Diversis modis multisque mensuris humano generi bonitas divina consuluit . . . Sed in novissimis temporibus omnem abundantiam solitae benignitatis excessit, quando in Christo ipsa ad peccatores misericordia, ipsa ad errantes veritas, ipsa ad mortuos vita descendit. Aug. De civit. Dei X. 29. Gratia Dei non potuit gratius commendari, quam ut ipsa uni-

ist so von der höchsten Bedeutung und ihre scharfe Formulirung wurde erheischt durch die höchsten religiös-sittlichen Interessen des Menschen.

§. 28.

Dogmatische Folgerungen aus der biblisch-kirchlichen Lehre von der persönlichen Vereinigung der beiden Naturen in Christus. Der gottmenschliche Charakter Christi und seiner Handlungen. Die communicatio idiomatum.

1) In Christus sind nach dem kirchlichen Dogma zwei Naturen, die göttliche und menschliche in ihrer ganzen Integrität, zu einer Einheit der Person verbunden, und Christus ist folglich, wie auch die Kirche ihn nennt, wahrer, wirklicher Gottmensch (θεανθρωπος), ein die zwei Naturen die Gottheit und Menschheit in sich verbindendes und insofern aus ihnen zusammengesetztes Subjekt (persona composita). Diese Zusammensetzung ist jedoch nicht im monophysitischen Sinne zu verstehen, sondern sie ist im Geiste der Kirche als eine rein persönliche und als wesentlich verschieden von jener Zusammensetzung zu fassen, welche bei den Naturdingen und im Menschen statt findet. Der menschliche Leib und die menschliche Seele, ohne ihre Verbindung mangelhaft und unvollständig, verlangen sich gegenseitig und vervollständigen sich im Menschen. In Christus aber strömt die Gottheit ihre Reichthümer in die Menschheit hinüber, ohne aber ihre Natur zu verändern und ohne selbst irgend etwas von ihr zu em-

---

cus Dei Filius in se incommutabiliter manens, indueret hominem et spem dilectionis suae daret hominibus homine medio, quo ad illum ab hominibus veniretur, qui tam longe erat immortalis a mortalibus, incommutabilis a commutabilibus, iustus ab impiis, beatus a miseris. Leo Serm. 30. De nativ. 1. Agnoscamus (nostram in Christo dignitatem) et divinae facti consortes naturae, nolimus in veterem vilitatem degeneri conversatione redire. Aug. Enarrat. in Ps. 18. n. 15. Jam tandem erubescat homo esse superbus, propter quem factus est humilis Deus.

pfangen; sie macht sich dieselbe bloß zu eigen und ist für sich allein eben so groß und vollkommen, als in der Verbindung mit der Menschheit (S. 167, 185.).

2) Aus diesem gottmenschlichen Charakter Christi ergibt sich als eine weitere Consequenz ganz unmittelbar, daß in Christus eine jede Natur stets und überall in Gemeinschaft mit der anderen das ihr Eigenthümliche wirkte, daß an allen Handlungen und Thätigkeiten Christi als solchen beide Naturen, die göttliche und menschliche zugleich, aber jede in der ihr eigenthümlichen Weise participirten. Die menschliche Natur wirkte mit und sie mußte zu allen Thätigkeiten Christi, selbst zu denjenigen, welche wie z. B. die Wunder dem wirksamen Principe nach einzig vom göttlichen Logos ausgingen, als Organ und Werkzeug concurriren, damit sie als Handlungen Christi, des Menschgewordenen Logos sich darstellten; die göttliche Natur wirkte aber mit und sie mußte zu allen Handlungen Christi, selbst zu jenen Thätigkeiten, welche wie z. B. Essen, Trinken, Gehen, Ruhen u. s. w. dem wirksamen Principe nach einzig in der menschlichen Natur sich vollzogen, wenigstens als leitendes, anregendes, zulassendes Princip, als principium quod concurriren, weil und insofern überhaupt alle Handlungen der Person angehören, also in Christus der Person des göttlichen Logos angehörten, und demnach nothwendig eine Mitbetheilung desselben in sich schlossen. Alle Handlungen und Thätigkeiten Christi, des menschgewordenen Sohnes Gottes, sind und waren also weder ausschließlich rein menschliche noch ausschließlich rein göttliche Thätigkeiten, sondern es waren, wie die Kirche und die Schule sich ausdrückt, gottmenschliche Handlungen (ἐνεργειαι θεανδρικαι, actiones deoviriles, divino humanae), allerdings nicht gemischte, zusammengesetzte Handlungen im Sinne des Monophysitismus, sondern Handlungen, in welchen beide Naturen, jede in ihrer ganzen Eigenthümlichkeit, ihre Wirksamkeit entwickelten; und eben hierin, in diesem ihrem gottmenschlichen Charakter besteht ihre Bedeutung für das Erlösungswerk. Bei dieser Auffassung der Thätigkeiten Christi als gottmenschlicher besteht nun aber, daß in jenen Thätigkeiten des göttlichen Logos, welche sich nicht auf die Zwecke der Erlösung bezogen, die er nicht als Christus, als der Erlöser vollzog, die menschliche Natur nicht mitwirkte, und daß folglich diese

Thätigkeiten des Logos rein und ausschließlich göttliche waren und blieben, und diese Annahme ist auch insofern eine absolut und schlechterdings nothwendige, als ja die beschränkte menschliche Natur nicht geeignet und befähigt ist, das Organ für die gesammte innere schrankenlose Wirksamkeit der Gottheit zu sein, wie z. B. für die Thätigkeit der Weltschöpfung oder für jene Thätigkeit, worin der Logos mit dem Vater den h. Geist haucht. Das göttliche Wort wurde überhaupt nur Mensch und es offenbarte sich in und durch die menschliche Natur nur insofern, als dieses für den Zweck der Welterlösung nothwendig war; in Beziehung auf Alles, was über diesen Zweck hinausging, war und blieb es, wie der Vater, der verborgene Gott, die rein göttliche Persönlichkeit, und es wirkte in dieser Hinsicht rein für sich nur als Gott. An allen Thätigkeiten der menschlichen Natur in Christus hatte demnach und hat fortwährend der göttliche Logos Antheil, nicht aber verhält es sich umgekehrt.

Einige ältere Theologen bezeichnen bloß die sogenannten gemischten Handlungen Christi im engsten Sinne d. h. jene Handlungen, in welchen beide Naturen als principium quo jede in ihre Eigenthümlichkeit, die eine als das prinzipiell wirksame Princip, die andere als Organ und Werkzeug sich bethätigte, also insbesondere die Wunderhandlungen als gottmenschliche Handlungen, und sie schließen nicht bloß die dem wirksamen Principe nach ausschließlich göttlichen z. B. das Hauchen des h. Geistes, sondern auch die dem wirksamen Principe nach ausschließlich menschlichen Thätigkeiten Christi z. B. Gehen, Leiden u. s. w. von jener Benennung aus. In der ersteren Beziehung geschieht dieses, wie eben bemerkt worden ist, wohl mit Recht; denn mögen sie auch von Christus als Menschen ausgesagt werden können, so hatte doch die menschliche Natur an ihnen weder einen leitenden noch einen irgendwie realen wesenhaften Antheil, und sie sind daher keine gottmenschliche Handlungen. In Betreff der zweiten Klasse von Handlungen geschieht jene Auffassung jedoch mit Unrecht; denn die Handlungen gehören der Person sämmtlich an und auch an den dem wirksamen Principe noch ausschließlich menschlichen Handlungen Christi hat der göttliche Logos daher zum wenigsten einen leitenden, zulassenden Antheil.

3) Eine dritte ganz wesentliche Consequenz des Dogmas von der Einheit der Person und der Zweiheit der Naturen in Christus

ist die Uebertragung, die sogenannte Gemeinschaft und Mittheilung der Eigenschaften (communicatio proprietatum seu idiomatum, ἀντίδοσις τῶν ἰδιωμάτων). Man versteht darunter in der theologischen Schulsprache die Uebertragung der beiden Naturen und ihrer Eigenschaften auf die Eine Person Christi und ihre Aussage von derselben, sowie insbesondere die gegenseitige, wechselseitige Aussage der einen Natur in Christus und ihrer Eigenschaften von der andern Natur, aber nicht im Abstrakten, sondern im Konkreten mit Beziehung auf die Person Christi, d. h. wie die Schule sagt, datur communicatio idiomatum in concreto, non in abstracto. Der Sinn dieses Ausdruckes ist dem Wesentlichen nach folgender: Es liegt in dem Begriffe der Natur, daß sie persönlich afficirt ist, persönlich und nur persönlich existirt und daß mithin das persönliche Wesen, das Ich, dem sie als konstitutives Element zukommt, welches sie terminirt, trägt und beherrscht, auch die besonderen dieser Natur entsprechenden Eigenschaften besitze und daß diese von ihm ausgesagt werden können, dürfen und müssen. In Beziehung auf Christus ergibt sich hieraus als natürliche und nothwendige Consequenz 1) daß, weil in Christus zwei verschiedene Naturen persönlich geeinigt sind, von ihm, dem zusammengesetzten Subjekte oder von der Person Christi wie zwei Naturen, so auch das von diesen Naturen Geltende, also zwei verschiedene Gattungen von Eigenschaften, göttliche und menschliche ausgesagt werden können, dürfen und müssen, daß man also sagen kann, darf und muß: Christus ist Gott und er ist Mensch, er ist ohnmächtig, schwach, leidensfähig und er ist allmächtig, allgegenwärtig, ist Weltschöpfer u. s. w. In gleicher Weise und weiterhin 2) ergibt sich aus der Verbindung der beiden Naturen in Christus zu einer Einheit der Person und zwar zur Person des göttlichen Logos, daß man wie die göttlichen, so auch die dem Principe nach rein menschlichen Handlungen und Leidenheiten Christi von ihm unter seinem göttlichen Namen d. h. von dem Sohne Gottes schlechthin aussagen könne und dürfe z. B. wie Schrift und Kirche es thun, der Sohn Gottes sei in Christus oder Christus der Sohn Gottes sie für uns gekreuzigt worden, habe gelitten, sei gestorben [1]) u. s. w.; denn

---

1) Joh. 3, 16. Act. 3, 18. 20, 28. Rom. 1, 3—9. 1 Cor. 2, 8. Joh. 3, 16.

eben alle Thätigkeiten und Leidenheiten eines Wesens gehören der Person an, und insofern daher der Sohn Gottes in Christus die Person, das einigende Princip war und ist, insofern können und dürfen von ihm, da er zugleich Mensch war d. h. eine menschliche Natur mit sich persönlich geeint hatte, auch die rein menschlichen Thätigkeiten ausgesagt werden. Endlich 3) ergibt sich aus jener Verbindung, daß man auch selbst auf die menschliche Natur in Christus d. h. auf Christus, den Menschensohn die göttliche Natur und ihre Eigenschaften in konkreter Weise übertragen und von ihr aussagen dürfe z. B. Christus, der Menschensohn ist Gott, der Sohn Gottes, ist vom Himmel herabgekommen [1]) u. s. w. Der Grund liegt wiederum in der Einheit der Person Christi; die Person, welche in Christus eine menschliche Natur terminirte und also wahrer, wirklicher Menschensohn war, terminirte zugleich eine göttliche Natur und war Gott; also Christus, der Menschensohn war zugleich Gottes Sohn, der Eingeborne des Vaters, allmächtig u. s. w. Da nun aber die beiden Naturen in Christus zwar zu Einer Person vereinigt sind, sich jedoch nach der Kirchenlehre nicht vermischt haben, sondern jede in ihrer Eigenthümlichkeit geblieben ist, so folgt hieraus 4) ganz von selbst, daß beide Naturen mit ihren Eigenschaften wohl von der Person Christi und in ihr die eine von der anderen in konkreter, persönlicher Weise ausgesagt werden können, daß aber keineswegs die Eigenschaften der Einen Natur auf die andere Natur im Abstrakten übertragen werden können und dürfen. Man kann und darf daher nicht sagen: die Gottheit war die Menschheit, die Gottheit, die göttliche Natnr war in Christus schwach, leidensfähig u. s. w. oder Gott, der Sohn Gottes war als Gott leidensfähig; und eben so darf man umgekehrt nicht sagen: die Menschheit, die menschliche Natur war in Christus allmächtig, allgegenwärtig, sie wirkte Wunder, oder Christus war als Mensch allgegenwärtig u. s. w.; denn die unendlich göttlichen wie die endlich menschlichen Eigenschaften, sind in realer Weise gar nicht, auch nicht auf dem Wege der Gnade, durch göttliche Allmacht mittheilbar, und jene Uebertragungs- und Ausdrucksweisen sind daher durchaus verwerflich, da sie offenbar eine Umwandlung der

1) Gal. 4, 4. cf. Matth. 9, 6. Luc. 5, 24.

Naturen voraussetzen; nicht die Menschheit war in Christus allgegenwärtig, allmächtig, sondern nur Ein Mensch Christus d. h. eine Person, die Mensch war, war allmächtig, da und insofern sie zugleich Gott war. Die Ausdrucksweise der Reformatoren, welche im Interesse des Eucharistischen Dogmas die Eigenschaften der göttlichen Natur, insbesondere die Allgegenwart derselben, auf die menschliche Natur im Abstrakten übertrugen, ist daher der Form wie dem Wesen nach absolut verwerflich, weil eutychianisch und pantheistisch. Die h. Schrift verwirft auch diese Ausdrucksweise ganz entschieden, indem sie ausdrücklich die Existenzweise Christi als Menschen als eine beschränkte, an Zeit und Raum gebundene, als eine einörtliche charakterisirt [1]). Selbst in dem nach der Auferstehung eintretenden Zustande der Verklärung gewann der Erlöser, obschon sich seine Daseinsweise allerdings veränderte, doch keinen realen Antheil an der Ubiquität, sowie sie eine göttliche Eigenschaft ist; seine Daseinsweise wurde jetzt zwar durch ein Wunder der göttlichen Allmacht wenigstens für vorübergehende Momente eine vielörtliche, aber doch keine allgegenwärtige und unermeßliche, sondern sie blieb eine beschränkte [2]). Wäre die protestantische Ansicht von der Ubiquität Christi als Menschen die richtige, dann würde selbstredend Christus in Allem, auch in jedem Brode, in jeder Speise, in der Luft, die wir athmen, empfangen und genossen, und von der Eucharistie als einem besondern Sakramente könnte nicht mehr die Rede sein. Auch die Väter und Concilien perhorresciren eine solche Uebertragung mit aller Entschiedenheit, indem sie, wie die gegebene Darstellung gezeigt hat, den realen Fortbestand der beiden Naturen in ihrer Einigung den Eutychianern gegenüber ausdrücklich lehren und einschärfen [3]). — Die sogenannte

1) Joh. 11, 14—15. Matth. 24, 7. Marc. 15, 24. 15, 46 etc.

2) Matth. 28, 5—6. Joh. 16, 28. 17, 11—13. Luc. 24, 51. act. 1, 11.

3) Aug. serm 236. n. 4. Illorum quoque similiter exsecramur blasphemiam, qui novo sensu asserere conantur, a tempore susceptae carnis, omnia, quae erant divinitatis, in hominem demigrasse, et sursum, quae humanitatis erant, in Deum esse transfusa: ut, quod nulla unquam haeresis ausa est dicere, videbatur hac confusione utraque exinanita esse substantia et deitatis scilicet et humanitatis, et amisso proprio statu in aliud esse mutata. cf. Petav. de Incar. l. 10. c. 7.

communicatio idiomatum bezeichnet also, wenn man sie auf das bisher Gesagte beschränkt, nichts anderes als jenes Verhältniß der beiden Naturen in Christus zu einander, wonach sie mit den ihr entsprechenden Eigenschaften, weil persönlich geeinigt, ungeachtet ihrer wesenhaften Verschiedenheit der Einen Person Christi, worin sie subsistiren, zukommen und in ihr von einander in konkreter Weise ausgesagt werden können. Die dogmatische Wahrheit dieser communicatio idiomatum, so aufgefaßt und begriffen, kann gar nicht verkannt werden und sie hat in der *ενωσις και περιχωρησις των φυσεων* d. h. in der biblisch-kirchlichen Lehre, daß in Christus die beiden Naturen persönlich geeinigt sind und innigst sich durchbringen, aber desungeachtet in ihrer unwandelbaren Integrität bestehen, ihre feste Grundlage. In der h. Schrift, bei den Vätern und in den Aussprüchen der Kirche kehrt sie ebenfalls überall wieder [1]). Die Nestorianer verwarfen diese communicatio idiomatum selbst in dem angegebenen Sinn und sie mußten dieselbe, da sie Christus in zwei Personen spalteten, nothwendig verwerfen, und dasselbe gilt vom Eutychianismus, der die Zweiheit der Naturen in Christus aufhob und negirte.

Die theologische Schule gibt nun aber dieser communicatio idiomatum, wenn auch nicht dem Wesen, aber doch dem Ausdrucke nach noch eine weitere Ausdehnung; sie behauptet und lehrt nämlich 1) daß man, wenn man gleich die Person Christi nicht ausdrücklich nenne und hervorhebe, man doch die Gottheit auf die Menschheit

---

1) Orig. Comment. in Rom. 1, 3. Per indissolubilem unitatem Verbi et carnis omnia, quae carnis sunt, adscribuntur et Verbo, quomodo et quae Verbi sunt, praedicantur de carne. Ambros. De fid. II. 7. Unde illud quod lectum est, Dominum majestatis crucifixum esse, non quasi in Majestate sua crucifixum putemus, sed quia idem Deus, idem homo. — Jesus Christus, Dominus majestatis dicitur crucifixus; quia consors utriusque naturae, id est humanae atque divinae, in natura hominis subiit passionem, ut indiscrete et Dominus majestatis dicatur esse, qui passus est, et Filius hominis, sicut scriptum est, qui descendit de coelo. Cf. Clem. Rom. 1. Cor. n. 2. Athan. orat 3. contr. Arian. 31. Greg. Nyss. contr. Eunom. Or. 4. Aug. de trinit. 13. Epiph. haer. 77. Joh. Damcs. fid. III. 4. Vgl. Die Anathematismen des h. Cyrill gegen Nestorius und das Symbolum des Concils von Ephesus, sowie die übrigen Symbole, worin es überall von dem Eingebornen Sohne, Christus heißt, daß er für uns gelitten, gekreuzigt worden sei u. s. w.

und umgekehrt, zwar nicht im Abstrakten, aber wohl im Konkreten, in persönlicher Beziehung übertragen dürfe, daß man also z. B. sagen dürfe: ein Mensch, ein Menschensohn ist Gott oder ein Gott ist Mensch. Eine solche Uebertragung hat selbstredend nichts Verfängliches und sie läßt sich durchaus rechtfertigen; denn da die Uebertragung hier im Konkreten und nicht im Abstrakten geschieht, so denkt Jeder gleich von selbst hinzu: in Christus, in der Person Christi, oder er supplirt: Christus, der Mensch war, war zugleich Gott und umgekehrt [1]). Weiterhin 2) behauptet und lehrt die theologische Schule denn auch noch, daß man, wie die Naturen, so auch die Eigenschaften und Prädikate der einen Natur auf die andere im Konkreten übertragen dürfe, daß man z. B. sagen dürfe: ein Mensch ist allmächtig, allwissend oder Gott ist schwach, leidensfähig, gestorben u. s. w. Auch diese Uebertragungsweise läßt sich ganz aus demselben Grunde rechtfertigen; man denkt auch hier sogleich hinzu: in Christus, in der Person Christi, oder man supplirt in Gedanken: Christus, der Mensch ist, ist auch zugleich Gott und als solcher allwissend, allmächtig, oder Christus, der Gott ist, ist auch zugleich Mensch, also schwach, ohnmächtig u. s. w. Der größeren Deutlichkeit wegen und um alle Mißverständnisse, jeden Anschein von Vermischung zu vermeiden, fügt man jedoch hier am besten die Natur, deren Eigenschaften übertragen werden sollen, hinzu und man sagt deshalb richtiger: ein Mensch ist der allmächtige Gott oder Gott ist ein schwacher Mensch; denn wenn dieses geschieht, so denkt man sofort an die persönliche Vereinigung der beiden Naturen in Christus.

---

1) Thom. P. III. Q. 16. art. 4. Cum sit eadem hypostasis utriusque naturae, eadem hypostasis supponitur nomine utriusque naturae. Sive ergo dicatur homo sive Deus, supponitur hypostasis divinae et humanae naturae. Et ideo de homine possunt dici ea, quae sunt divinae naturae, tanquam de hypostasi divinae naturae; et de Deo possunt dici ea, quae sunt naturae humanae, tanquam de hypostasi naturae humanae.

§. 29.

Fortsetzung. Die h. Jungfrau, Gottesmutter. Die Verwerflichkeit des Adoptianismus. Die dem Gottmenschen gebührende göttliche Verehrung.

Insofern in Christus eine persönliche Vereinigung der beiden Naturen stattfand und zwar in der ursprünglichsten Weise, und damit eine communicatio idiomatum gegeben ist, insofern ergibt sich als nothwendige Consequenz, daß die h. Jungfrau als die Mutter Christi, mit Recht auch die Mutter Gottes (θεοτοκος) genannt werden könne, dürfe und müsse. Das, was nach dem allgemeinen Sprachgebrauche und in Wirklichkeit vom Weibe empfangen und geboren wird, ist überall nothwendig nicht eine subsistenzlose Natur, sondern eine in sich konkrete, wie auch immer subsistirende Natur, eine Person, und insofern daher die Verbindung der aus der heil. Jungfrau erzeugten menschlichen Natur mit der Person des Logos eine durchaus ursprüngliche war, insofern erzeugte Maria eine in der Person des Logos subsistirende menschliche Natur, also insofern einen Gottmenschen, den Sohn Gottes. Der göttliche Logos hatte aus der h. Jungfrau allerdings nicht seine ewige, wohl aber seine zeitlich menschliche Geburt, und Maria darf und muß deßhalb Gottesgebärerin genannt werden. Die h. Schrift selbst bezeichnet denn auch klar und ausdrücklich die h. Jungfrau als die Mutter des Allerhöchsten [1]) und zu demselben Glauben bekennen sich einstimmig die sämmtlichen Väter [2]); sie lehren alle, daß das Wort Gottes Fleisch angenommen aus der Jungfrau Maria, daß ein und derselbe Christus zugleich Sohn Gottes und Sohn der h. Jungfrau sei, daß die h. Jungfrau der Menschheit nach das Fleischgewordene Wort, den Sohn Gottes, welcher Mensch geworden, geboren habe

1) Jes. 7, 13. Luc. 1, 35—43. Gal. 4, 4. cf. Rom. 1, 3.

2) Ignat. Ep. ad Ephes. n. 7. ad Rom. 7. ad Smyr. Just. Apol II. 6. Iren. haer. III. 19, 21. Tert. de praescr. 13. Cypr. de vanitate idolorum. Orig. contr. Cels. I. Novatian. de Trinit. 11. Hieron. contr. Helvid. 19. Ambros. de incarn. 5. Aug. Serm. 291. Enchir. 26.

und daß sie darum Mutter Gottes (deipara) sei, wie Gregor von Nazianz, Athanasius, Dionysius von Alexandrien, Cyrill sie nennen [1]). Im Streite mit Nestorius bildete die göttliche Mutterschaft Marias das eigentliche Stichwort, und die Väter zeigen, daß dieses Dogma nicht angegriffen werden könne, ohne zugleich die Gottheit Christi oder die Einheit der Person Christi anzugreifen; „das Weib könne nur die Mutter einer Person sein, und wenn es daher in Christus nur Eine Person, die göttliche des Sohnes gebe, so sei Maria als Mutter Christi, die Mutter des Sohnes Gottes und folglich Gottesmutter." Auch die Väter des Concils von Nizäa und Konstantinopel bekennen sich ganz im Einklange mit dem apostolischen Symbolum einschließlich zu dieser Wahrheit, wenn sie lehren, daß unser Herr Jesus Christus der eingeborene Sohn Gottes, Gott von Gott, aus dem Schooße der heil. Jungfrau Maria unter Mitwirkung des h. Geistes Fleisch angenommen habe (incarnatus de spiritu sancto ex Maria virgine). Auf der Synode von Ephesus fand dann dieses Dogma seine feierliche Aussprache, indem sie das erste Anathem des h. Cyrill gegen Nestorius bestätigte (S. 157), und eben so anathematisirte das zweite Concil von Konstantinopel die Ansicht, daß die h. Jungfrau nur mißbräuchlich, nicht aber der Wahrheit gemäß Gottesmutter genannt werde [2]).

---

1) Greg. Naz. epist. I. ad Cledon. Si quis S. Mariam Deiparam non credit, extra divinitatem est. Athan. orat. III. contr. Arian. Hic igitur scopus et character est sacrae Scripturae, — nempe ut duo de Salvatore demonstret, illum scilicet Deum semper fuisse et Filium esse, quippe cum sit Patris Verbum . . . ipsumque propter nos, carne ex V. Deipara Maria assumta, hominem factum esse. Dionys. Alex. epist. ad Paul. Samos. Quomodo ais tu, hominem esse eximium Christum et non revera Deum et ab omni creatura cum Patre et Spiritu S. adoratum, incarnatum ex S. V. et Deipara Maria? Der h. Cyrill nimmt keinen Anstand zu behaupten, daß alle Väter, die bis dahin gelebt, der heil. Jungfrau den Titel Gottesmutter gegeben hätten. cf. de rect. fid. ad Regin. c. 9.

2) Spätere Nestorianer haben aus dem kirchlichen Dogma die Folgerung gezogen, daß wenn Maria Gottesmutter sei, sie eben damit zu Göttin geworden und so zu benennen sei, und weiterhin dagegen eingewandt, es sei unmöglich, daß Eine Substanz (die der h. Jungfrau) zwei Substanzen (die göttliche und menschliche) erzeugt haben solle. Selbstredend beruht dieses Gerede auf einer Ver-

2) Christus als solcher, nach seiner Totalität als Gott und Mensch ist und wird mit Recht der natürliche Sohn Gottes genannt, und durchaus falsch und verwerflich ist die von der Kirche deshalb auch verdammte Ansicht der beiden Spanischen Bischöfe Felix und Elipandus, welche da behaupteten, Christus sei in zweifacher Hinsicht der Sohn Gottes, als göttlicher Logos sei er der natürliche Sohn Gottes, als Mensch sei er aber nur ein fremder, aus Gnaden angenommener Sohn Gottes, nur der Adoptivsohn Gottes, und er könne und dürfe als Mensch, wie jeder andere Christ nur so genannt werden. Die absolute Verwerflichkeit dieses Adoptianismus erhellt in folgender Weise: Christus war als Mensch oder seiner Menschheit nach allerdings nicht von Ewigkeit her aus der göttlichen Substanz hervorgegangen, seine Geburt als Mensch war eine zeitliche, und er war insofern vermöge des Ursprungs seiner menschlichen Natur nicht der natürliche Sohn Gottes; allein die Menschheit bestand in ihm doch niemals für sich als besondere Person, sondern sie war vom Anfange an mit der göttlichen Person des Logos hypostatisch vereinigt, und alle Prädikate mithin, welche auf die Person gehen und ihr eignen, können und dürfen daher auch mit Recht von

---

fälschung des kirchlichen Dogmas. Wenn die Kirche die h. Jungfrau Gottesmutter nennt, so will sie damit nicht sagen, daß sie die Gottheit Christi, sondern daß sie die Fleischgewordene Gottheit, den Menschgewordenen Sohn Gottes erzeugt habe. Darin liegt nichts Absurdes und Unmögliches, und der heil. Jungfrau gebührt deshalb allerdings in Wahrheit der Name Gottesmutter, aber in keinem Sinne die göttliche Würde und der göttliche Name selber. Schon Ferrandus bemerkt zu diesen Einwendungen richtig und scharfsinnig: Frustra expavescit, quisquis existimat, consubstantialem divinitati matrem futuram, si veraciter et proprie Maria mater fuerit Dei. Profecto enim quia veraciter et proprie generanti semper est consubstantialis ille, qui nascitur, accepit ab ea Deus, unde ei fieret consubstantialis et sic ex ea nasci dignatus est. Ita igitur proprie, sicut veraciter, Maria divinitatem Filii genuit, sed incarnatam . . . Proprie est nata de Patre divinitas pura, proprie est nata de matre eadem incarnata divinitas. Et hoc distat inter unius Filii Dei duas generationes, quod in divina generatione nulla fuit humanitas, in humana generatione adunata fuit humanitati proprie nascenti divinitas. Si enim dixero vel dicere voluero, Maria proprie genuit humanitatem, non proprie genuit divinitatem: videbitur sub aliquo modo hominem purum genuisse, quem nullo modo ita genuit, quia Verbum caro factum proprie genuit. Cf. Epist. 3. ad Anatol. cap. Gall. 11.

der menschlichen Natur im Konkreten d. h. in der Person Christi ausgesagt werden; man kann und darf daher mit Recht sagen: ein Mensch ist und war in Christus Gott, der natürliche Sohn Gottes, und man kann und darf demnach Christum auch als Menschen mit Recht den natürlichen Sohn Gottes nennen. Ja, man kann und darf *nicht* bloß Christum als Menschen den natürlichen Sohn Gottes nennen, sondern man muß ihn nothwendig so nennen und er darf in keinem Sinne der bloße Adoptivsohn Gottes, ein Sohn aus Gnaden genannt werden. Denn eben der Name (Titel) „Sohn, Adoptivsohn" ist ein titulus personalis, er geht überall nicht auf die Natur, sondern nur auf die Person, nur eine Person wird und kann Sohn, Adoptivsohn genannt werden, und wenn demnach Christus als Mensch wirklich der bloße Adoptivsohn Gottes und nur als Gott der natürliche Sohn Gottes wäre, und so genannt werden dürfte, so wären eben damit in Christus zwei persönliche Subjekte gesetzt und angenommen, die hypostatische Vereinigung der beiden Naturen wäre geläugnet, und der sogenannte Adoptianismus des achten Jahrhunderts ist daher seinem Wesen nach nichts anderes, als ein Ableger des Nestorianismus; er trennt und scheidet den Einen Christus in zwei Personen. In Christus gibt es nur eine einzige Person, die göttliche, und folglich auch nur Einen und denselben natürlichen Sohn, welcher zugleich wahrer Gottessohn und wahrer Menschensohn ist, nicht aber zwei Söhne, einen natürlichen, aus der Substanz des Vaters erzeugten Sohn und einen menschlichen, aus der h. Jungfrau erzeugten Sohn, der durch Adoption mit Gott verbunden ist und sich, wie Felix lehrte, durch sein gottgefälliges Wirken diese Adoption verdient hat und verdienen mußte; Ein und derselbe persönliche Christus ist vielmehr als Gott und Mensch der natürliche Sohn Gottes, als Gott wegen seiner ewigen Geburt aus dem Vater, als Mensch allerdings nicht in dem Sinne, als ob die menschliche Natur in Christus von Gott gezeugt worden wäre, sondern deshalb, weil die menschliche Natur in ihm der eigenen Ichheit ermangelt und die Person des natürlichen Sohnes Gottes auch für sie die Person, das herrschende Ich ist [1].

---

1) Der Adoptianer Felix datirt nach Alkuins Darstellung die Adoption

Alle Einwendungen, welche man gegen diese dogmatische Folgerung wohl erhoben hat, sind nichtig und verdienen kaum eine Widerlegung, z. B. die Einwendung: Christus sei doch nach der Schrift- und Kirchenlehre als Mensch mit der heiligmachenden Gnade ausgeschmückt gewesen; die wesentliche Wirkung der heiligmachenden Gnade sei aber doch die Adoptionsschaft, die göttliche Kindschaft, und Christus werde daher mit Recht als Mensch der Adoptivsohn Gottes genannt. Auf diese Einwendung ist einfach dieses zu antworten: Die Wirkung der heiligmachenden Gnade ist eine zweifache; die erste, primäre und wesentliche Wirkung derselben besteht darin, daß sie ihren Besitzer heiligt, heilig macht, und in dieser Hinsicht besaß Christus allerdings die heiligmachende Gnade, ihm eignete die ganze Fülle der Gnade, und sie konnte ihm eignen, weil die Gnade ihrem Begriffe nach an der Natur haftet und ihr zu ihrem Schmucke und zu ihrer Vollendung zu Theile wird. Die zweite, nicht wesentliche Wirkung jener Gnade besteht aber darin, daß sie ihren Besitzer zum Adoptivkinde Gottes macht und ihm damit aus Gnaden ein Recht verleiht auf die Vorzüge eines Kindes, auf die Erbschaft des Vaters, das ewige Leben. Diese zweite Wirkung ist durchaus trennbar von der ersteren und sie vollzieht sich nur dann an dem Besitzer der heiligmachenden Gnade, wenn er sonst ein subjectum capax dieses Vorzugs und dieser Benennung ist. Christus ist nun aber auch als Mensch kein subjectum capax dieser Benennung. Denn die Gabe der Adoption ist, wie eben bemerkt wurde, eine rein persönliche Gabe, welche nur der real existirenden Person als solcher verliehen wird und verliehen werden kann, und zwar kann eine Person diesen Titel nur erhalten, wenn sie der adoptirenden Person der Geburt nach fremd ist. Christus ist nun aber selbst als Mensch der Geburt nach Gott, dem Vater nicht fremd, vielmehr als der eigene und natürliche Sohn desselben geboren, weil die Subsistenz, wodurch

---

Christi vollständig erst von dem mit der Auferstehung eintretenden Stande der Erhöhung und er unterscheidet die Adoptio bestimmt von der ursprünglichen Assumtio; aber er faßt diese letztere bloß äußerlich, und zwar, wie es uns scheint, in der ganz eigenthümlichen Weise, daß das göttliche Ich des Sohnes für die menschliche Natur nicht den Mangel der eigenen Ichheit ersetzt, sondern vielmehr bewirkt, daß auch sie in sich selbst persönlich wird.

er als Gott, als der natürliche Sohn des Vaters subsistirt, auch die Subsistenz ist, wodurch er als Mensch subsistirt, und ihm kann daher der Vorzug der Adoptivsohnschaft nicht eignen, weil ihm der diesen Vorzug absolut negirende höhere Vorzug der natürlichen Sohnschaft eignet. Das göttliche Wort ist ja, indem es sich mit der Menschheit vereinigte und Mensch wurde, dadurch Seinem Vater nicht fremd geworden, sondern als Gott geblieben, was es war und als Mensch geworden, was es von Ewigkeit war, der natürliche Sohn des Vaters, und Christus hatte daher auch als Mensch ein natürliches Anrecht anf die Erbschaft des Vaters, auf den vollkommenen Besitz Gottes, und nicht war dieses Recht ein bloß aus Gnaden geschenktes.

Ebenso ist es keine gegründete Einwendung, wenn man sagt: „Die Christen würden in der h. Schrift die Adoptivkinder Gottes und die Glieder am Leibe Christi genannt und das Haupt derselben, Christus participire daher nothwendig an ihrer Eigenthümlichkeit, an ihrer Adoptionsschaft, Haupt und Glieder seien nothwendig durch eine Einheit des Charakters und der Würde mit einander verbunden." Wenn der natürliche Sohn eines Vaters Jemanden adoptirt, so folgt nicht, daß der Adoptirende der Adoptivsohn des Vaters ist, der ihn erzeugt hat, sondern es folgt nur, daß er selbst der Adoptivvater dessen ist, welchen er adoptirt hat. Christus ist daher unser Adoptivvater, wir sind seine und des Vaters Adoptivkinder und insofern und nur insofern Glieder an seinem Leibe. Wäre jene Einwendung richtig, dann müßten wir als Glieder Christi, auch an seiner göttlichen Natur participiren.

Alle diese Einwendungen haben also keinen Bestand und es ist daher an jener dogmatischen Folgerung als einer wohlbegründeten durchaus festzuhalten: Christus ist und war als Gott und als Mensch der natürliche Sohn Gottes, als Gott wegen seiner ewigen Zeugung aus dem Vater, als Mensch wegen der unio hypostatica, wegen der persönlichen Vereinigung der menschlichen Natur in ihm mit dem natürlichen Sohne Gottes und Christus hatte demnach auf die ganze Erbschaft des Vaters, nicht ein aus Gnaden geschenktes Recht, sondern einen natürlichen Rechtsanspruch; wenn er sich jene Erbschaft zugleich verdiente, so geschah es, weil er es wollte.

Auch in der h. Schrift und in der Lehre der Väter und der Kirche hat diese dogmatische Folgerung ihre feste Grundlage. Die

h. Schrift nennt Christum, wie er leibte und lebte, nach seiner ganzen Erscheinung, überall den Eingebornen des Vaters, den natürlichen Sohn Gottes, den Sohn des Allerhöchsten und sie weiß gar nichts von einer bloßen Adoption Christi [1]. Eben so bezeichnen die Väter Christum, mögen sie ihn als Gott oder als Menschen betrachten, schlechthin als den natürlichen Sohn Gottes und sie verneinen es ausdrücklich, daß es in ihm zwei Söhne gebe. Der h. Hilarius z. B., von dem sterbenden Christus redend, sagt: „Dieser ist der wahre und eigene Sohn des Vaters, durch Geburt, nicht durch Adoption, in Wahrheit, nicht der bloßen Benennung nach;" und eben so sagt der h. Augustin: „Es war daher nothwendig, daß derjenige taufte, welcher ist der Eingeborne Sohn des Vaters und nicht bloßer Adoptivsohn. Die Adoptivsöhne sind die Diener des Eingebornen [2]." Auch die sämmtlichen Symbole der Kirche verkündigen Christum einstimmig als den Eingebornen Sohn Gottes, welcher empfangen ist vom h. Geiste, geboren aus der Jungfrau u. s. w. und die Väter des Conciliums von Chalcedon, sagen ausdrücklich: „Folgend den h. Vätern bekennen wir einstimmig Einen und denselben Sohn und Herrn Jesum Christum." Ganz mit Recht wurde deshalb der Adoptianismus sofort von den damaligen Theologen, dem Pabste Hadrian I., Paulinus, Patriarchen von Aquileja, Alkuin u. s. w. sowie von der Synode zu Frankfurt und von mehreren anderen Provinzialsynoden (Narbonne, Regensburg, Rom) als Nestorianismus bekämpft und verworfen. Die Synode von Frankfurt erklärt in ihrem

---

1) Joh. 1, 18. 3, 16. Luc. 9, 35. Matth. 3, 19. 1 Joh. 5. Rom. 8, 32.

2) Cf. Hilar. de trinit. III. Aug. Tr. 7. in Joann. 4. Enchir. 35.: Non duo Filii Dei, Deus et homo, sed unus Dei Filius. Greg. Naz. Epist. ad Cledon. I. Siquis duos Filios, alterum ex Deo et Patre, alterum ex matre, non autem unum atque eundem induxerit, is ab ea quoque filiorum adoptione excidat, quae recte credentibus promissa est. Quanquam enim Deus et homo duae naturae sunt, quemadmodum et anima et corpus, non tamen duo Filii, nec Dii, quemadmodum nec hic quidem duo homines. Greg. Nyss. Cont. Apollin. Proferunt enim tanquam quibusdam in Catholica ecclesia duos Filios colentibus in dogmate, unum quidem secundum naturam, alterum autem secundum adoptionem postea acquisitum: nescio a quo talia audientes, aut cum qua persona luctantes; nondum enim cognovi, qui talia perperam effutiret. cf. Athan. Cont. Apollin. l. 12. Ambros. de Incarn. 6.

vom Pabste Hadrian und der ganzen Kirche recipirten Dekrete: „Christus, in beiden Naturen subsistirend, ist der natürliche und eigene Sohn Gottes, nicht Adoptivsohn," und sie fügt ganz richtig als Grund hinzu: „unitas personae Christi adoptionis tollit injuriam" [1]).

3) Da in Christus die Menschheit mit dem göttlichen Logos zu einer hypostatischen Einheit verbunden ist, so folgt, daß dem Gottmenschen Christus als Gott und als Menschen, seiner Gottheit wie seiner Menschheit nach eine wahrhaft göttliche Verehrung und Anbetung gebühre und daß ihm dieselbe pflichtmäßig zu erweisen sei. Christus ist seiner Menschheit nach zwar uns gleich und er hat also insofern, als Kreatur keinen Anspruch auf göttliche Verehrung, seine Menschheit als solche begründet nicht den titulus für seine göttliche Verehrung; allein die Menschheit Christi besteht und bestand doch niemals abstrakt für sich, sondern sie ist und war eben nur die Menschheit des unauflöslich mit ihr verbundenen Logos, und insofern kommt ihr in persönlicher Hinsicht alles zu, was dem göttlichen Logos, dem Sohne Gottes zukommt. Christus, dem Sohne Gottes gebührt nun aber die Gott schuldige Verehrung und Anbetung d. h. „jene Anbetung, worin wir bekennen, daß Er (Gott) der Schöpfer und Herr aller Dinge ist, und alles Vermögen unserer Seele durch Glaube, Hoffnung und Liebe auf Ihn beziehen als auf Denjenigen, welcher uns allein durch die Mittheilung des unendlichen Gutes, welches Er selbst ist, beseligen kann," und eben dieselbe Verehrung gebührt daher auch Allem, was zu seiner Persönlichkeit gehört, sie gebührt ihm auch als Menschen, da der Mensch in ihm von der Person des Logos gar nicht getrennt und getrennt gedacht wer-

---

1) Quid est, sagen die Väter, aliud dicere, eandem Virginem Adoptivum vel servum genuisse, nisi negare, Deum eam genuisse? Si Deus generatus est, nequaquam adoptivus, sed Filius, quia alia est persona proprii filii, alia adoptivi Filii servi. Et scimus, unam esse personam in Christo Deo... Adoptivus dici non potest, nisi is, qui prius alienus est ab eo, a quo adoptari desiderat. Dei ergo Filius qua ratione credi potest adoptivus, qui, inseparabiliter assumto homine in una persona coeunte utraque natura, non duo Filii, alius Dei et alius hominis, ut, sicut illi errando aestimant, adoptivus sit Filius hominis, et sine adoptione Dei Filius? Cf. Mansi Coll. T. 13.

den kann, die Menschheit in ihm die Menschheit des Logos ist. Nur der Person als solcher wird überhaupt Verehrung gespendet, und der Sohn Christus verdient daher als Gott und Mensch Anbetung, als Gott, weil er Gott ist und die Anbetung der Kult ist, welchen man Gott darbringt, als Mensch, weil in Folge der hypostatischen Vereinigung Er nicht als Mensch angebeten werden kann, ohne zugleich als Gott angebeten zu werden; seine Anbetung als Mensch bezieht sich wesentlich und nothwendig auf die Person selbst des Fleischgewordenen Wortes. Der Titulus der Anbetung und Verehrung Christi als Menschen ist daher einzig die unio hypostatica und es kann und darf dabei von dieser schlechterdings nicht abstrahirt werden; es ist schlechthin Eine und dieselbe Verehrung, welche Christus als Gott und Menschen gespendet wird und gespendet werden muß, und nicht sind es zwei verschiedene getrennte Verehrungs- und Anbetungsweisen, ein Kult für die göttliche Natur und ein Kult für die menschliche Natur; denn die beiden Naturen sind nur Eine und dieselbe Person, auf welchen sich der Kult, den wir Jesus Christus spenden, bezieht und nur beziehen kann. Wollte man Christus als Menschen eine besondere getrennte Verehrung zollen, so wäre eben damit der Mensch in ihm als besondere für sich seiende Person gedacht und der Titulus der ihm gespendeten Verehrung könnte einzig der sein, daß Gott in ihm wohnte und eine Theilnahme an göttlicher Verehrung ihm eingeräumt hätte. Eine solche getrennte Anbetung Christi als Menschen wäre daher in Wahrheit nichts anderes, als Nestorianismus und nackte Abgötterei. Abgesehen von der unio hypostatica gebührt der menschlichen Natur in Christus keine göttliche Verehrung, wohl aber gebührt sie ihr als der Menschheit des Logos, insofern sie in seiner Person subsistirt d. h. dem Gottmenschen. Man kann, darf und muß daher in einem untrennbaren Akte z. B. beten: Gott oder Christus, der du für uns gelitten hast, gestorben bist, dich den Menschgewordenen bete ich an u. s. w.; dem Gottmenschen gebührt in der ganzen Manigfaltigkeit seiner Offenbarungs- und Erlösungsweisen göttliche Verehrung.

In der h. Schrift wird denn auch überall für Christus göttliche Verehrung in dem bezeichneten Sinne in Anspruch genommen; sie verlangt, daß vor dem Namen Jesu, des im Fleische Erschienenen und im Fleische mit der Herrlichkeit Gekrönten alle Knie sich

beugen sollen [1]), und eben so hat die Kirche stets dem in der Eucharistie mit Fleisch und Blut gegenwärtigen Christus göttliche Verehrung gespendet. Die Väter insbesondere sprechen sich in dieser Hinsicht ganz entschieden aus und zugleich heben sie scharfsinnig die Weise und den Grund dieser Verehrung hervor; der Grund der göttlichen Verehrung Christi als Menschen sei, sagen sie, einzig seine hypostatische Verbindung mit dem göttlichen Worte, und nicht in zwei verschiedenen, sondern in einem ungetheilten Akte sei ihm als Gott und Menschen Anbetung darzubringen; eine getrennte Anbetung beruhe auf einer Spaltung Christi und sei Abgötterei. „Ein Geschaffenes, sagt der h. Athanasius, beten wir nicht an, das sei ferne, das ist der heidnische und arianische Irrthum, sondern den Fleischgewordenen Herrn der Welt, das Wort Gottes beten wir an; denn wenn auch das Fleisch (Menschheit) für sich betrachtet, ein Theil des Geschaffenen ist, so ist es doch das Fleisch Gottes geworden. Wir beten aber das Fleisch nicht an, indem wir es trennen vom Worte und eben so trennen wir das Wort, indem wir es anbeten wollen, (im Gedanken) nicht vom Fleische;" und ganz in derselben Weise sprechen die übrigen Väter sich aus [2]), sowie die Synode von Ephesus, die zweite Synode von Konstantinopel und die Synode vom Lateran (J. 649). Während die erste Synode in dem von ihr recipirten achten Anathema des h. Cyrill gegen Nestorius (S. 158) erklärt, daß Christus nach seiner Gottheit und Menschheit Anbetung zu spenden sei, aber doch keine getrennte Anbetung, da diese eine *Zweiheit* der Personen in Christus zur Voraussetzung habe, erklären die beiden andern Concilien: „Wenn Jemand sagt, daß man Jesus Christus in zwei Naturen anbetet, also zwei Arten von Anbetung annimmt, die eine für das Wort Gottes und die andere für den Menschen allein, oder wenn man die Menschheit mit der Gottheit

---

1) Phil. 2, 10. Apoc. 5, 12. Heb. 1, 6. Joh. 5, 23. 9, 38. Matth. 2, 4.

2) Athan. Epist. ad Adelph. 3. Ambros. de Spirit. S. c. 11: Christi carnem hodie in Mysteriis adoramus et Apostoli in Domino Jesu adorarunt; neque enim divisus est Christus, sed unus, neque cum adoratur tanquam Filius Dei, nato ex Virgine denegatur. Aug. Serm. 58. n. 5. Si hominem (in Christo) separaveris a Deo, neque illi credo, neque servio. cf. Epiph. Ancor. n. 51. Joh. Damas. de fid. orth. III. 8.

vermengend, Jesus Christus als eine einzige Natur oder eine einzige Wesenheit anbetet, statt durch eine einzige Anbetung das Fleischgewordene Wort Gottes mit der menschlichen Natur zusammen anzubeten, wie es uns seit dem Beginn der h. Kirche Gottes überliefert worden ist, der sei im Banne."

§. 30.

Spekulative Erörterungen über das christologische Dogma.

1) Die Lehre von der Menschwerdung des Sohnes Gottes ist unstreitig eine der tiefsinnigsten und geheimnißvollsten Lehren des Christenthums, und die h. Schrift wie die Kirche verkündigt und preiset denn auch überall die Menschwerdung als das tiefste Mysterium des Glaubens, als das größte Wunder der göttlichen Liebe [1]. Man begreift daher vollkommen, wie die tiefsten und gewaltigsten Gegensätze zum Vorschein kommen mußten, als das christliche Denken es unternahm, das tiefere begriffsmäße Verständniß dieser Lehre zu gewinnen. Die eigenthümliche Aufgabe bestand hier ja darin, spekulativ zu erkennen und eine klare, anschauliche Vorstellung davon zu vermitteln, wie der Sohn Gottes, unendlich und ewig, unbedingt und alles bedingend, sich in die endlichen Schranken des menschlichen Seins, welches in seiner Wesenheit bedingt und in der Zeit sich entwickelnd ist, habe begeben und durch die reale Annahme desselben wahrhaft und wirklich habe Mensch werden können. Diese Aufgabe ist selbstredend für den beschränkten Menschen eine niemals vollkommen zu lösende. Vom göttlichen Wesen, seinem Leben und Wirken besitzt der endliche Menschengeist keine adäquate, sondern nur eine höchst unvollständige und unvollkommene Erkenntniß, und die adäquate Bestimmung jenes Zustandes des Vereintseins übersteigt daher nothwendig seine Kraft und Fähigkeit. Alle tiefere Forscher haben denn auch hier von jeher ein Mysterium anerkannt und auf ein vollkommnes Verständniß jenes Dogmas verzichtet; diejenigen aber, welche es

---

1) Joh. 3, 16. Eples. 5, 30—32. Phil. 2, 4—7. 1 Joh. 4, 9—10.

vollkommen ergründen wollten und von dieser Ergründung ihren Glauben abhängig machten, haben entweder ihre Unfähigkeit bekennend, das ganze Dogma negirt oder sie haben dasselbe entstellt und ihm ihr eigenes willkürlich ersonnenes Philosophem untergeschoben.

Zu der ersteren Klasse gehören die älteren und neueren Socinianer (Naturalisten und Rationalisten). Das Unendliche und Endliche seien, wenden sie 1) ein, absolute Gegensätze und eine reale substanzielle Verbindung beider, wie sie dem christologischen Dogma zu Grunde liege, durchaus unmöglich, eine solche Verbindung sei auch 2) des unendlichen Gottes durchaus unwürdig und nicht weniger gefährde sie 3) die Würde der menschlichen Natur, zu deren höchsten Vorzügen die persönliche Selbstständigkeit gehöre; auch die göttliche Unwandelbarkeit werde 4) durch dieses Dogma angetastet und aufgehoben, und endlich 5) könne die Wahrheit und Vollständigkeit der menschlichen Natur mit diesem Dogma nicht zusammen bestehen, da die eigene Persönlichkeit von dem Begriffe derselben gar nicht getrennt werden könne. Auf diese Gründe hin erklären diese Gegner das christologische Dogma geradezu für widersinnig, und begreifen Christus als bloßen Menschen, zum höchsten als den durchaus vollkommenen, idealen Menschen, der sich der höchsten moralischen Einheit mit Gott erfreut habe [1]). Den Ursprung des kirchlichen Glaubens an den Gottmenschen erklären sie denn ganz so wie die mythischen Inkarnationen der Indier und anderer Völker, nämlich als veranlaßt und entstanden theils aus einem Mißverständnisse der zur Bezeichnung der Messianität Christi gebrauchten Schriftausdrücke z. B. Sohn Gottes, theils aus einer überschwenglichen Verehrung der Person Christi und aus einer daraus hervorgegangenen allmäligen Idealisirung derselben von Seite der Apostel, insbesondere des Joannes und der ersten Christen, theils endlich aus einem Einflusse Orientalischer Philosophie und aus einer gewissen damals herrschenden heidnischen Neigung zur Vergötterung edler Menschen.

Zu der zweiten Klasse von Gegnern gehören die Anhänger der neueren und neuesten spekulativen Philosophie. Sie gehen mit dem rationalismus vulgaris von derselben Voraussetzung aus, daß das

---

1) Cf. Socin. Explic. in cap. 1. Joh. Catech. Racov. Wegscheid. Instit. Dogm.

Endliche und Unendliche, das Menschliche und Göttliche in der biblisch-kirchlichen Anschauung absolute Gegensätze seien, zwischen denen eine reale Vereinigung und Gemeinschaft absolut nicht stattfinden könne. Anstatt nun aber die biblisch-kirchliche Idee der Menschwerdung Gottes gänzlich als vernunftwidrig zu negiren, lösen sie den specifischen Unterschied zwischen dem Göttlichen und Menschlichen gänzlich auf und substituiren der kirchlichen Vorstellung eine andere Vorstellung, welche ähnlich klingt, wobei aber von der ersteren jede Spur verschwunden ist. Sich anschließend an die mißverstandene biblische Lehre von der göttlichen Ebenbildlichkeit des Menschen, stellen sie die Behauptung auf, zwischen dem Göttlichen und Menschlichen finde gar kein Gegensatz statt, das Göttliche sei eben nichts anderes als das schlechthin vollkommene Menschliche, das Menschliche aber sei nichts anderes als das noch beschränkte, unvollkommene Göttliche, und es sei eben die Aufgabe eines jeden Menschengeistes, im allmäligen Prozesse dieses Unvollkommene abzustreifen und zum Gott oder Gottmenschen sich zu entwickeln, der konkrete, wahre Begriff der Menschheit sei eben die Gottmenschheit und der Prozeß der Menschwerdung Gottes realisire sich deshalb nicht bloß an einem einzelnen Punkte des Weltalls, in einem einzigen Individuum, sondern er streife durch die ganze Geschichte des Geschlechts hindurch; Gott werde in allen Individuen Mensch.

In der bestimmteren Entwicklung dieser Ansicht zeigen sich dann drei besondere Richtungen. Die eine Richtung und zwar die konsequentere bezieht diese Menschwerdung Gottes unmittelbar auf das menschliche Leben als solches, wie es ist, und sie apotheosirt so geradezu den Menschen in seiner Natürlichkeit und gemeinen Weltlichkeit. Eine zweite Richtung läßt die einzelnen Menschen nur insofern in diesen Prozeß der Menschwerdung Gottes eingehen, als sie in sich jene Natürlichkeit und Weltlichkeit durch intellektuelle und ethische Bildung abstreifen und negiren, nur im vollkommen entwickelten Menschengeiste werde Gott geboren. Eine dritte Ansicht endlich sucht nachzuweisen, daß diese Menschwerdung nur dann die wahre sei, wenn sie sich vor Allen zunächst in einer einzigen Persönlichkeit z. B. in Christus realisire, um sich dann von dieser aus über Alle zu verbreiten, die sich geistig mit ihr vereinigen. Insofern jedoch die Idee es nicht liebe, ihren Reichthum in Ein Exemplar auszugießen, sondern ihre

Fülle auf das ganze Geschlecht vertheile, insofern sei auch Christus, wie die Vertreter dieser Ansicht vielfach sich aussprechen, immerhin weder die vollkommene Offenbarung der göttlichen noch der menschlichen Natur und er könne es schlechterdings nicht sein; alle Entwicklung schreite vielmehr vom Niedrigeren zum Höheren fort und das erste Glied in einer Entwicklungsreihe sei daher überall nicht schon das Vollkommenste. Christus sei daher nicht in dem Sinne vorzugsweise der Gottmensch, als sei die gottmenschliche Idee in ihm in absoluter Vollendung verwirklicht, sondern er stehe nur als derjenige da, welcher zuerst es erkannt und ausgesprochen, daß das Göttliche und Menschliche Eins sei und der so den ersten Anstoß zu der neuen Entwicklung gegeben habe.

Daß nun diese spekulative Ansicht in allen ihren Formen mit der biblisch-kirchlichen Lehre im direktesten Widerspruche stehe, daß sie durch und durch pantheistisch und daher so verwerflich sei, als der Pantheismus verwerflich ist, das bedarf hier keiner näheren Nachweisung. Nach der christlichen Anschauung, sowie nach allem wahrhaft vernünftigen Denken besteht zwischen Gott und dem Menschen nicht ein bloß gradueller, sondern ein qualitativer, wesenhafter Unterschied, und die biblische Lehre von der göttlichen Ebenbildlichkeit des Menschen insbesondere sagt nicht aus, daß das Menschliche und das Göttliche dem Wesen nach eins und dasselbe sei, sondern jene Lehre enthält nur dieses, daß das Wesen des Menschen in Analogie mit bestimmten Momenten des göttlichen Wesens stehe. Die Einheit und Vereinigung, welche Gott mit dem Menschen eingeht, kann und darf daher absolut nicht als eine identische und wesenhafte, nicht als ein Werden Gottes im Menschen begriffen werden, sondern sie kann nur entweder eine moralische oder eine hypostatische Einheit sein, wobei die Wesensverschiedenheit beider bestehen bleibt. Das Christenthum preiset und verkündigt außerdem die Menschwerdung Gottes und die davon abhängige Versöhnung der Menschheit überall als eine That der freien göttlichen Liebe, stellt sie aber nirgends, wie jene Ansicht thut, als einen Prozeß dar, welcher aus einer im Wesen Gottes und im Wesen des Menschen gegründeten Nothwendigkeit resultire, so daß erst darin, wie der Mensch zu seiner Wahrheit so Gott zu seiner Wirklichkeit komme. Nicht weniger ist auch der jener Ansicht zu Grunde liegende Gedanke in allen seinen Formen

dem Christenthum durchaus fremd, nämlich der Gedanke, daß die Idee der Gottmenschheit sich nicht bloß und ausschließlich in Christus, sondern auch in der Gesammtheit der durch ihn Wiedergebornen realisire; denn nach der christlichen Lehre soll der Mensch in der innigen Anschließung an Christus, den Einigen Gottmenschen nicht zur Gottmenschheit, sondern nur zur vollkommenen Gemeinschaft mit Gott im Schauen und Lieben erhoben werden, und die Menschwerdung des Sohnes Gottes in Christus soll es ihm, wie der heil. Thomas richtig bemerkt, eben nur recht nahe legen, daß und wie es gar nichts Unglaubliches mehr haben könne, daß der Geist des Menschen mit Gott innigst vereinigt werden könne durch Anschauung seines Wesens, seitdem Gott mit dem Menschen sich vereinigt habe durch Annahme seiner Natur. In den Gläubigen soll sich nach der christlichen Lehre Alles eben nur abbildlich wiederholen, was in Christus urbildlich vorhanden war, und das Christenthum verheißt daher den Gläubigen nicht, daß Gott in ihnen wie in Christus erscheinen werde, daß sie wie Christus die natürlichen Söhne Gottes, sondern nur daß sie seine Adoptivsöhne sein und werden sollen, daß sie Gott schauen und lieben sollen von Angesicht zu Angesicht. Wenn die spekulative Theologie endlich den Gedanken ausspricht, daß Christus nur den ersten Anstoß zu der neuen gottmenschlichen Entwicklung gegeben habe, selbst aber die Idee derselben nur noch erst unvollkommen in sich verwirklicht habe und wenn sie damit auf den gemeinen ebionitischen Standpunkt zurücksinkt, so ist auch alles dieses dem Christenthum absolut fremd und mit demselben im schreiendsten Contraste. Nach der christlichen Lehre ist Christus wahrer wirklicher Gottmensch und als solcher der ideale, einer eigentlichen Entwicklung und Vervollkommnung gar nicht fähige Mensch; er erfreute sich vom Anfange an der Anschauung Gottes und in ihr besaß er die ganze Fülle der möglichen intellektuellen und sittlichen Vollkommenheit; das sonst allerdings auf dem endlichen Gebiete herrschende Gesetz der allmäligen Entwicklung findet auf ihn keine Anwendung, wie die spätere Darstellung näher erörtern wird.

Die Christologie der modernen spekulativen Theologie ist demnach weit davon entfernt, die biblisch-christliche zu sein, und ganz dasselbe gilt von der Christologie das rationalismus vulgaris, mit welcher jene spekulative, wenn man von ihrer pantheistischen Fassung

absieht, im Grunde in Eins zusammenfällt. Nach beiden besteht zwischen Christus und den übrigen Menschen kein specifischer Unterschied, sondern Christus ist nur ein bloßer ausgezeichneter Mensch.

Anlangend die rationalistische Ansicht vom Ursprunge des biblisch-kirchlichen Dogmas von Christus dem Gottmenschen, daß derselbe gleich den Inkarnationen der alten Welt mythisch zu deuten sei, so bedarf sie nach den (S. 96) schon gegebenen Andeutungen keiner weiteren Widerlegung, und die Dogmatik hat darauf um so weniger einzugehen, da die Auffassung der biblisch-kirchlichen Dogmen als bloßer Mythen mit dem absoluten, autoritativen Charakter der biblisch-kirchlichen Lehrverkündigung, der für uns aus der Apologetik ein feststehender ist, im direktesten Widerspruche steht. Die Dogmatik hat sich lediglich nur noch mit den gegen das biblisch-kirchliche Dogma erhobenen spekulativen Einwendungen zu befassen und ihnen gegenüber die innere Wahrheit und Rationalität desselben nach Möglichkeit darzuthun. In dieser Beziehung ist aber zunächst und vor Allem zu bemerken, daß es schlechterdings das menschliche Vermögen übersteige, den Gottmenschlichen Zustand vollkommen zu durchdringen und zu durchschauen; eben damit ist aber auch von vornherein das Andere einzuräumen, daß in letzter und höchster Instanz keine gegründete Einwendungen gegen dieses Dogma erhoben werden könne; denn um dieses zu können, müßte man jenes Dogma in seiner ganzen Tiefe durchdringen und es gleichsam völlig in seiner Gewalt haben. Auch die Kirche hat die Inkarnation stets und immer als ein Geheimniß betrachtet, und wenn sie auch dieses Dogma näher zu bestimmen gesucht hat, so war sie doch weit davon entfernt, das Geheimniß als solches aufheben zu wollen. Alles, was die Kirche in dieser Hinsicht bestimmt hat, ist und war vorzugsweise bloß präservativ, bloß dem Irrthum vorbeugend und denselben abwehrend. Wir sollen z. B. nach den kirchlichen Bestimmungen das Göttliche und Menschliche in Christus weder von einander trennen, noch mit einander vermischen, sondern die Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen zu einem individuellen persönlichen Leben in der Weise denken, daß sie ohne Vermischung und Veränderung der Naturen, aber auch ohne Trennung und ohne ein wesentliches Außereinander statt fand. Wie nun aber positiv diese Vereinigung näher zu fassen und zu einer konkre-

ten anschaulichen Vorstellung herauszubilden sei, darüber hat die Kirchenlehre nichts näher bestimmt.

Mit dieser Unbestimmtheit der Bibel- und Kirchenlehre soll nun aber von der anderen Seite doch nicht dieses gesagt sein, und es folgt daraus nicht, wie man wohl behauptet hat, daß dieselbe überhaupt und schlechthin unbestimmt und unverständlich sei und gar nichts zu denken gebe. Im Allgemeinen ist sie vielmehr bestimmt genug, und für Jeden, selbst für den Ungebildeten faßlich und verständlich. Wenn nämlich die Kirche lehrt, Christus sei wahrer Gott und wahrer Mensch, beide Naturen seien in ihm in ähnlicher Weise, wie im Menschen Körper und Geist, zu einer unzertrennlichen persönlichen Einheit verbunden, so kann ein Jeder für seine Einsicht wenigstens dieses als ein allgemein Verständliches daraus entnehmen, daß die Vereinigung des Sohnes Gottes mit dem Menschen Jesus als die ursprünglichste, als die realste und innigste zu fassen sei, daß Gott in Christus auf die lebendigste Weise als herrschendes Princip wirkte und thätig war, daß er sich ihm offenbarte und auf eine Weise in ihm gegenwärtig war, wie er es in allen anderen Menschengeistern nicht ist. Die wirksame Gegenwart Gottes in den übrigen Menschengeistern ist überall nur eine beschränkte und temporäre, keine ursprüngliche und ununterbrochene, und zwar schon deshalb nicht, weil sie durch das in einem jeden Menschen vorhandene Ungöttliche, durch die Sünde fortwährend unterbrochen und geschwächt wird. Eine solche Unterbrechung fand bei Christus, dem absolut Sündenlosen nicht statt, und seine Verbindung und Einheit mit Gott ist und war deshalb eine durchaus ungetrübte und permanente. Die Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in Christus ist überhaupt nach den kirchlichen Bestimmungen im Allgemeinen auf eine für Jeden verständliche Weise zu denken als die vollkommenste, ungetrübteste Einheit seines Geistes mit Gott, als fortwährendes Erfülltsein mit dem göttlichen Geiste, als reines ungetrübtes Sein Gottes in Christus. Der göttliche Logos, den Menschen Jesus schöpferisch setzend, entließ ihn nicht aus sich zu einem getrennten, selbstständigen Dasein, sondern sofort Wohnung in ihm nehmend, machte er ihn zu seinem bleibenden Organ und Werkzeug, zu seiner vollkommenen Selbstoffenbarung, so daß der Mensch (d. i. die menschliche Natur) sofort in demselben Momente, worin er sich seiner Menschheit bewußt wurde, auch Gott

als den ihm für den Zweck der Welterlösung unauflöslich Verbundenen, als den Träger seines Lebens schauete und sich so als den Erlösergott, als Gottmenschen wußte. Der Sohn Gottes durchleuchtete und durchdrang als herrschendes Princip fortwährend die menschliche Natur in Christus ganz in ähnlicher Weise, wie unser Geist den Körper in seinen Thätigkeiten bestimmt und beherrscht, und er bewirkte durch seine beständige Einwirkung, daß die angenommene menschliche Natur sich in Christus in ihrer ganzen Idealität offenbarte und das Princip der Selbstheit (Egoität) und damit die Möglichkeit, anders zu wollen als Gott will, gänzlich in ihr verschlossen blieb. Alles dieses drückt die Bibel- und Kirchenlehre deutlich genug in sich aus, und insofern ist sie im Allgemeinen durchaus verständlich für einen Jeden, für den Gebildeten wie für den Ungebildeten. Die Kenntniß dieses allgemein Verständlichen ist auch für den einfachen frommen Christen zu seinem Heile durchaus ausreichend, und mehr als dieses gehört nicht in den Jugend- und Volksunterricht. Hier sind genaue Erörterungen und Bestimmungen über die Begriffe: Natur, Wesenheit, Person, Suppositum, über den modus unionis gar nicht an ihrer Stelle, sondern man muß bei der einfachen biblischen Lehr- und Ausdrucksweise stehen bleiben: Christus ist und war Gott und Mensch, in ihm wohnte die Fülle der Gottheit leibhaftig; vorzüglich aber muß man das religiös-erhebende und das sittlich-belebende Moment hervorheben, was dieser Lehre zu Grunde liegt. Der Volkslehrer muß in dieser Hinsicht z. B. darauf hinweisen und anschaulich entwickeln, wie die biblische Lehre eben durch die göttliche Würde, welche sie dem Stifter des Christenthums verleiht, allseitig die Erhabenheit und Göttlichkeit seines Werkes begründe und allen Lehrern und Anstalten des Christenthums die höchste Bedeutung mittheile, wie insbesondere das Versöhnungswerk Christi einzig von jener Lehre seine Kraft und Bedeutung empfange, wie sie die Möglichkeit und faktische Wirklichkeit einer innigen Vereinigung des Menschen mit Gott zeige und dadurch unsere Hoffnung auf eine ähnliche selige Vereinigung mit Gott fest begründe u. s. w. Die Entwicklung dieser und anderer Momente gehört vorzugsweise in den Volksunterricht, nicht aber gehören dahin die genaueren philosophischen Bestimmungen und Erörterungen. Sie sind nur für den wissenschaftlich Gebildeten und für die theologische Schule; für diese haben sie aber

allerdings ein hohes Interesse, und es läßt sich auch nicht läugnen, daß selbst die praktischen Momente dieser Lehre unendlich an Klarheit und Deutlichkeit gewinnen, wenn der modus unionis schärfer und bestimmter erkannt wird. Für diesen Zweck, zur Anbahnung eines tieferen Verständnisses der Kirchenlehre, sowie zur Auflösung der dagegen erhobenen Einwendungen mögen nachfolgende Bemerkungen dienen.

Gott ist der Unendliche und der Menschengeist ist der Endliche, aus Nichts Geschaffene und beide stehen sich folglich in qualitativer Verschiedenheit, als absolute, nie aufzulösende Gegensätze einander gegenüber. Aus dieser Gegensätzlichkeit ergibt sich allerdings für das vernünftige Denken, daß eine Vereinigung beider als Vermischung, wodurch der Eine in den Anderen überginge, als ein wesenhaftes Einswerden in der That widersinnig und unmöglich ist; nicht aber folgt daraus, wie die erste der angeführten Einwendungen will, daß eine reale innige Vereinigung und Verbindung beider in jeder Hinsicht unmöglich sei. Die reale Möglichkeit einer solchen Vereinigung ergibt sich vielmehr für das nicht pantheistrende Denken ganz unmittelbar aus der Thatsache, daß der Menschengeist ungeachtet seiner qualitativen Verschiedenheit vom göttlichen Geiste d. h. immerhin ein Gottverwandter Geist ist, daß Gott ihn ursprünglich gedacht und denkend hervorgebracht hat, folglich im Schöpfungsakte mit ihm in der innigsten realsten Verbindung stand. Der endliche Menschengeist vermag sich daher allerdings nicht selbst durch eigene Kraft zu dem unendlichen Gotte emporzuheben und eine reale Verbindung mit ihm anzuknüpfen; wohl aber kann Gott sich zu seinem Abbilde herablassen und dasselbe mit seiner Allgegenwart erleuchtend und heiligend durchdringen. Eine solche Herablassung Gottes zum Menschen, unter deren Begriff auch die Inkarnation fällt, steht denn auch in keiner Weise, wie die zweite Einwendung will, mit der unendlichen Erhabenheit und Würde Gottes im Widerspruche und sie schließt keine wahre eigentliche Erniedrigung Gottes in sich; denn wäre dieses, so müßte man unstreitig auch schon darin eine Erniedrigung Gottes finden, daß er die endliche Kreatur, den endlichen Menschengeist ursprünglich dachte und denkend ihn hervorbrachte, daß er denkend und schaffend zum Endlichen sich herabließ. Die Herablassung Gottes ist nun in der Inkarnation allerdings eine so eigen-

thümliche und tiefe, daß er selbst zur Kreatur, zum Menschen wird und daß alle kreatürliche Schwächen und Beschränktheiten der Menschennatur von ihm ausgesagt werden können, dürfen und müssen; allein diese Erniedrigung ist doch eine bloß persönliche, aber keine wesenhafte, wodurch er aufhörte, Gott zu sein und den unbeschränkten Besitz und Gebrauch seiner unendlichen Vollkommenheiten irgendwie einbüßte, keine nothwendige, wodurch in ihm selbst etwas ergänzt wurde, sondern eine durchaus freie, aus freier Liebe zum Heile der Kreatur übernommene, eine Erniedrigung, worin er sich die Beschränktheiten der angenommenen Menschennatur bloß zueignet, ohne aber von denselben in seinem Wesen selbst afficirt zu werden; sie steht daher mit der unendlichen Würde Gottes so wenig in Widerspruch, als es z. B. des erwachsenen Menschen unwürdig ist, wenn er sich, um das Kind zu sich emporzuheben, zu demselben in seiner Denk- und Handlungsweise spielend herabläßt, in kindlichen, der Natur des Kindes angemessenen Formen mit ihm verkehrt und so gleichsam sich zum Kinde macht, und ganz mit Recht sagt in dieser Beziehung Tertullian: „Die Menschwerdung Gottes ist allerdings unwürdig für Gott, aber sie ist nothwendig für uns, deshalb aber auch würdig für Gott, weil nichts Gottes so würdig ist, als das Heil des Menschen“ [1]. Wenn man nun weiterhin einwendet, die Würde der menschlichen Natur werde durch das kirchliche Dogma verletzt und die Vollständigkeit derselben sowie die göttliche Unwandelbarkeit könne mit derselben nicht zusammenbestehen, so beruhen diese Einwendungen auf einer bestimmten, begriffsmäßen Auffassung des Wesens der hypostatischen Vereinigung, und es bedarf daher, um sich von ihrer Rechtmäßigkeit oder Unrechtmäßigkeit zu überzeugen, einer näheren Prüfung und Würdigung derselben. Das christologische Dogma sagt nun dieses aus, daß, sowie in der Gottheit drei verschiedene Personen in Einer und derselben identischen Natur subsistiren, sie umspannen, tragen und beherrschen, so in Christus zwei verschiedene Naturen, die göttliche und menschliche zu Einem herrschenden Principe, zu Einer Person, Hypostase und zwar zur Person des göttlichen Logos vereinigt sind, und die Wahrheit beider Dogmen, des christologischen,

1) Adv. Marc. II. 27.

wie des trinitarischen beruht daher darauf, daß Natur und Person, obschon innigst vereinigt, doch nicht eines und dasselbe, sondern wie auch immer verschieden sind. Nicht selten faßt man die Verschiedenheit derselben rein nominalistisch, als einen bloßen Denkunterschied, und zwar versteht man unter Natur, Wesenheit ein rein Abstraktes, den bloßen Gattungsbegriff, der in den sämmtlichen Gliedern der Gattung gleichmäßig verwirklicht ist, während man unter Hypostasis, Suppositum, Person, die reale Verwirklichung jenes Begriffs in einem bestimmten, individuell existirenden Dinge, also das konkrete Gattungsindividuum versteht. Selbstredend führt aber diese Auffassung auf dem trinitarischen Gebiete zum Tritheismus, und auf dem christologischen zu der doketischen Annahme, daß der göttliche Logos sich in Christus nicht mit einer real existirenden menschlichen Natur, sondern nur mit dem bloßen Begriffe eines Menschen, also mit einem bloßen leeren Scheine vereinigt und bloß die Rolle eines Menschen in ihm gespielt habe. Natur und Hypostase sind daher nothwendig als ein Reales und real Existirendes zu fassen, aber sie existiren, wie mit Rücksicht auf das kirchliche Dogma ebenfalls nothwendig anzunehmen ist, nicht getrennt, außer, neben und ohne einander, sondern in und durcheinander. Die Natur ist das Tiefere, die innere Kraft und Energie eines Wesens, zu sein, zu leben und zu wirken, das principium quo, worin die Hypostase gründet und wurzelt; die Hypostase aber ist es wiederum von der andern Seite, ohne welche die Natur, um actu zu sein, zu leben und zu wirken, gar nicht sein kann, die conditio sine qua non ihres Bestehens und Wirkens, ihr nothwendiges complementum. Die Natur existirt nur in konkreter, individueller Bestimmtheit, als in sich abgeschlossenes, für sich seiendes Individuum, und eben eine solche qua Individuum für sich existirende Substanzwirklichkeit, Natur ist es, was man auf physischen Gebiete Suppositum und auf geistigem Gebiete Person nennt. Die Person ist daher auf menschlichem Gebiete das für sich seiende Selbst, das in sich abgeschlossene Ich eines menschlich-geistigen Wesens, welches, indem es dieses seines Wesens (Natur), seiner mannigfaltigen Kräfte u. s. w. subjektiv sich bewußt ist, diese objektiv von sich unterscheidet, während es (das Ich) doch zugleich subjektiv aufs Innigste damit verbunden und mit ihm Eins ist. In dem Satze: ich bin mir meiner, meines Denkens, Wollens, meiner Freude u. s. w. bewußt, ist Ich das Subjekt,

die Person, und **meiner**, meines Denkens, Freudigseins u. s. w. als Objekt die Natur oder Substanz des Menschen, aus welcher alle ihre Kräfte und Zustände dem Subjekte oder dem Ich gegenständlich zum Bewußtsein kommen; das Ich als solches ist also immer noch von den höchsten Seelenvermögen, der Vernunft, dem Gefühle, Willen u. s. w. zu unterscheiden, obschon sich alle in ihm concentriren und ihm ihren substanziellen Lebensinhalt zum Besitze und Genusse darbieten. Denken wir uns z. B. den Menschen im Zustande des Traumes, so ist in diesem Zustande seine ganze Natur mit allen ihren Vermögen, Denken, Wollen u. s. w. ja selbst mit dem Wissen um das Denken und Wollen vorhanden und thätig, aber das dirigirende Centrum der Person ist zurückgetreten, jenes im Traume stattfindende Denken, Wollen, Wissen ist kein von **ihm** selbst **angeregtes** und **von ihm aufgenommenes** und **beherrschtes** Denken und Wollen, sondern ein rein unwillkürliches, ein bloßes Wirken der Natur, angeregt und hervorgerufen von **anderweitigen**, auf die Seele einwirkenden Potenzen, und wir nennen daher den Menschen in diesem Zustande nicht Person, er ist *ἀνυποστατος* und zwar so lange, bis jenes dirigirende Centrum wieder eintritt und Leib und Seele von Neuem in bewußte Verbindung setzt; der Menschengeist ist in jenem Zustande bloß als **objektiver Geist**, **als Geist an sich**, nicht aber **als Geist für sich**, **als subjektiver**, **sich selbstwissender und bestimmender**, sich **selbstdenkender und wollender Geist** d. h. nicht als Person vorhanden und thätig.

Natur und Person sind demnach auf dem menschlich-geistigen Gebiete innigst mit einander verbunden, nicht real, wohl aber virtuell von einander verschieden. Im vernünftigen Geiste bilden die verschiedenen Kräfte und Anlagen seines Wesens, wie Denkkraft, Phantasie, Gefühl, Willenskraft u. s. w. die Natur desselben, seine Wesenheit (essentia); der vernünftige Geist ist aber Person und er tritt als Person hervor, wenn und insofern er die ihm innewohnende Kraft, sich selbst, seine mannigfaltigen Kräfte und Anlagen im Bewußtsein sich gegenständlich zu machen und darin sich selbst zu erfassen, bethätigt, vermöge dieses Selbstbewußtseins dieselben beherrscht und zu einer in sich geschlossenen und individuell bestimmten Totalität vereinigt, oder wie man auch sagen kann, der vernünftige Geist

ist Person, insofern er die Abstraktheit und noch unbestimmte Allgemeinheit seines substanziellen Wesens aufhebt und sich selbst erkennend und wollend als bestimmten individuellen Geist setzt und verwirklicht. Die Person ist daher auf geistigem Gebiete, obschon in eigenthümlicher Weise, das, was man auf dem Gebiete der physischen Natur Hypostasis, suppositum, eine Individuation nennt. Alle diese Ausdrücke, Hypostasis, Suppositum, Person schließen den Begriff eines Einzelnen, Individuellen, Konkreten, eines als bestimmtes Ganze für sich Bestehenden in sich. Eines Menschen Hand z. B. ist kein Individuelles, besteht nicht als ein bestimmtes Ganze für sich, sondern ist nur Theil eines Ganzen und daher kein Suppositum, keine Hypostasis. Die Verschmelzung der Elemente dagegen in einem Steine macht etwas Individuelles, ein für sich als Ganzes Bestehendes, einen bestimmten Stein aus, und diese Verschmelzung ist daher die Hypostasis, das Suppositum des Steines. Beim Thiere bildet die Zusammensetzung und Vereinigung der körperlichen Elemente noch nichts Ganzes, sondern erst nur einen Theil des Thieres, den Körper. Erst dadurch, daß eine thierische Seele mit dem Körper sich verbindet und ihn belebend durchdringt, entsteht das Ganze, was wir Thier nennen, und diese Verbindung ist daher des Thieres Hypostasis. Eine Hypostasis oder ein Suppositum ist daher nichts anderes als ein qua Individuum, in konkreter Besonderheit, unter bestimmten Accidenzen sich darstellende Substanzwirklichkeit (natura individua) und zwar bildet bei zusammengesetzten Wesen das individualisirende Princip die eigentliche Hypostasis; kommt nun der Charakter selbstbewußter und selbstherrschender Vernünftigkeit hinzu, so heißt die Hypostasis Person (naturae rationalis individua subsistentia). Bei solchen Individuen, welche durch gemeinsame Abstammung mit einander verbunden sind und zu derselben Species gehören, bildet daher das in ihnen vorhandene Allgemeine oder Gemeinsame die Natur, das Wesen derselben, während die Hypostase das Einzelne und Besondere (ἀτομον, wie Johannes von Damaskus sich ausdrückt) d. h. dasjenige ist, wodurch das Allgemeine und Gemeinsame (το κοινον, die Natur) begränzt und in die konkrete Bestimmtheit erhoben ist. Beides, das Allgemeine, was nach Abzug des Einzelnen übrig bleibt, und das Einzelne existirt aber nicht außer einander, sondern in einander; die Hypostase ist das Allgemeine, die Natur

in Verbindung mit bestimmten Accidenzen oder charakteristischen Eigenthümlichkeiten; sie erhebt sich aus der Natur und kommt zu derselben hinzu, ist insofern ein Accidentelles (συμβεβηκος).

In dieser Weise bestimmen schon die älteren Väter, Basilius, die beiden Gregore, Joannes von Damaskus [1]) u. s. w. das Verhältniß und den Unterschied von Natur und Person, und dieselben Begriffsbestimmungen kehren in zum Theile wörtlicher Wiederholung bei den Scholastikern und den sämmtlichen späteren Theologen wieder. In der h. Schrift kommen sie allerdings nicht vor, aber sie sind ihr doch nicht fremd, vielmehr von dem, was die h. Schrift von der göttlichen Einheit und Dreiheit, sowie von Christus in konkreter Weise lehrt, abstrahirt, die von der Kirche vollzogenen begrifflichen Fixirungen biblischer Vorstellungen und von da in die Sprache der Wissenschaft (Metaphysik) übergegangen. Um daher über die Rationalität oder Irrationalität des christologischen Dogmas zu entscheiden, kommt es vorzugsweise auf die nähere Bestimmung und Erörterung an, ob und wie beim kreatürlichen Geiste zwischen einem Allgemeinen und Gemeinsamen und zwischen einem Besonderen und Einzelnen (Individuellen) wirklich unterschieden werden könne und müsse, und ob und wie das, wodurch die geistige Natur zur Person wird, nicht zur Integrität derselben gehöre, sondern durch eine fremde Persönlichkeit, also bei Christus durch die Person des Logos ersetzt werden könne.

Die einzelnen individuellen Menschengeister sind nicht, wie schon anderswo bemerkt wurde (Dog. V. S. 324) gleich den drei göttlichen Personen bloß persönlich verschieden, sondern auch die Natur (Substanz) ist in ihnen eine verschiedene, nicht die numerisch, sondern nur die specifisch Eine und gemeinsame; sie denken und wollen nicht in einer gemeinsamen, absolut identischen Geistersubstanz, sondern jeder in einer besonderen; denn verhielte es sich nicht so, dann gäbe es auch in ihnen, wie in den göttlichen Personen nur ein gemeinsames identisches Denken und Wollen, ihr Leben und Wirken wäre ein absolut immanentes und von einer besonderen Charaktereigen-

---

1) Cf. Basil. ep. 236. n. 6. Greg. Naz. Orat. XXI. n. 35. XXXV. n. 16. XLII. 16. Nyss. cont. Eunom. II. 6. Joh. Damasc. orth. fid. III. 6, 9.

thümlichkeit der einzelnen Menschengeister und von einer moralischen Verantwortlichkeit derselben könnte schwerlich noch die Rede sein. Müßte man dann ja auch wohl zu der Annahme fortschreiten, daß der göttliche Logos in allen Menschengeistern gewissermassen Mensch geworden sei, eine Annahme', von der allerdings Anklänge bei einzelnen Vätern vorkommen, Schrift und Kirche aber gar nichts wissen. Das göttliche Wort hat nicht die Menschheit, sondern eine besondere menschlich-geistige Natur angenommen und die Einheit, die uns mit ihm verbindet, ist die bloß specifische, die bloße Gattungseinheit.

Wenn nun aber der Logos eine besondere individuelle menschliche Natur angenommen hat, aber doch keine menschliche Person angenommen haben soll, so hat es offenbar durchaus den Anschein, als seien entweder die angegebenen kirchlichen Begriffsbestimmungen von Natur und Person nicht ausreichend oder als enthalte in der That das christologische Dogma einen unauflöslichen Widerspruch. Viele Theologen bemerken nach dem Vorgange des Viktoriners Hugo[1]) zur Lösung der hier obwaltenden Schwierigkeiten, der Logos habe die menschliche Natur sofort im Momente ihrer Erschaffung mit sich unauflöslich vereinigt, die menschliche Natur in Christus habe daher nie getrennt für sich, als ein in sich abgeschlossenes Individuum existirt, und eben darum habe Christus nicht eine menschliche Person, sondern nur eine menschliche Natur angenommen. Allein abgesehen davon, daß diese Ansicht die trinitarischen Schwierigkeiten gar nicht löset, so löset sie auch nicht die christologischen. Auch unter den Nestorianern gab es Viele, welche die Verbindung des Menschen Jesus mit dem Logos als eine durchaus ursprüngliche und stetige begriffen, dennoch aber, diese Vereinigung als eine bloß moralische fassend, an der Zweiheit der Personen in Christus festhielten. Nicht jede Verbindung mit Gott beraubt also den Menschengeist der eigenen Persönlichkeit, und es fragt sich daher, welche Verbindung eine solche

---

1) Den Einwurf: „Si filius Dei assumsit animam, assumsit et personam, quia anima est substantia rationalis et natura individua," widerlegt er in dieser Weise: „Hoc utique consequens fuisset, si prius fuisset anima Christi, quam assumeretur. Sed ideo non assumsit personam, quia non erat persona, quod assumsit. Animam nempe creando assumsit et assumendo creavit." Cf. Petav. l. v. c. 7.

Beraubung zur Folge habe? Bei der bloß moralischen Verbindung behauptet der Menschengeist seine Selbstherrschaft und es hängt von seiner eigenen Entscheidung ab, wie er sich den göttlichen Einflüssen gegenüber verhalte, ob negativ, sie abstoßend und sein Selbst von ihnen losreißend oder ob sie in sich aufnehmend und sich assimilirend. Eben darum ist und bleibt er in jener Verbindung eine für sich seiende, sich selbst setzende Persönlichkeit, und eben die Selbstsetzung, die Selbstherrschaft und Selbstvollendung, die beharrliche Selbstheit ist und kann daher nur dasjenige Moment sein, welches die Persönlichkeit als solche ausmacht und deren Verlust durch die Verbindung mit einem höhern herrschenden Principe auch den Verlust der Persönlichkeit zur Folge hat. Dieses sich selbst Wollen und Bestimmen, gehört der Anlage nach zum Wesen des Menschengeistes und darum ist auch schon das unmündige Kind eine Person, aber zunächst bloß in potentia, nicht aber actu. Die Person ist ein Aktuelles; sie wird und entsteht erst, und zwar in jenem Momente, wo der Geist sich selber findet und sich, sein substanzielles Sein und Wesen, denkend und wollend von allen seinen Umgebungen, mit denen es bis dahin gleichsam noch zusammengewachsen war, trennt und scheidet, und demselben nach eigener Bestimmung wie überhaupt, so insbesondere in sittlicher Beziehung einen bestimmten Charakter aufprägt. Kraft der Persönlichkeit ist und wird der Menschengeist seine eigne That, und er vermag sich auf der Basis einer und derselben Natur als guten oder schlechten zu verwirklichen; sie ist das punctum saliens, der ideelle Fokus, der die geistige Natur mit ihren Kräften und Anlagen, sowie mit allen Einflüssen, die auf dieselbe von Außen einwirken, in sich aufnimmt und koncentrirt und das als ein Gesetztes Aufgenommene in der Aufnahme nach eigenem Belieben in ein Sichsetzen, in ein Sichso- oder anderssetzen umwandelt; sie steht über der Natur (über sich selber als Natur) und ist und bleibt beharrlich dieselbe und weiß sich als solche, während die Natur, der vom Ich umspannte substanzielle Inhalt mit seinen Gedanken, Gefühlen, Willensakten u. s. w. durch seinen anregenden, herrschenden Einfluß stets dem Umfange wie dem Gehalte nach sich modificirt und bald diesen bald jenen Charakter annimmt.

In dem allgemeinen Sprachgebrauche finden diese Begriffsbestimmungen durchaus ihre Bestätigung. Man sagt z. B. von einem

großen Sünder, einem sinnlich verkommenen Menschen, er sei ein Sklave der Sünde geworden, er habe seine Persönlichkeit an die sinnliche Lust verkauft und eben so sagt man von dem frommen, bloß in Gott lebenden Menschen, er habe seine Persönlichkeit ganz an Gott dahin gegeben. Die Dahingabe an das diabolische oder göttliche Princip ist hier allerdings nur eine relative und sie vollzieht sich durch eigene Entschließung, in selbstherrschender Weise, und eben darum ist und bleibt die Persönlichkeit in diesen Zuständen an sich in ihrer Integrität bestehen; aber man spricht dem wahrhaft Frommen wie dem Gottlosen doch gewissermassen die Eigenthümlichkeit ab, für sich seiende Persönlichkeiten zu sein, weil sie ihre Selbstherrschaft aufgegeben und sich der Herrschaft eines fremden Princips dahingegeben haben, und der allgemeine Sprachgebrauch findet folglich ebenfalls in der Selbstheit, in dem Sichselbstsetzen, in der Selbstherrschaft das wesentliche Moment der Persönlichkeit.

Ganz häufig glaubt man das Selbstbewußtsein als das principielle und wesentliche Moment im Begriffe der Persönlichkeit ansetzen zu müssen; aber wohl mit Unrecht. Der Denkgeist kann sich ja als ein für sich seiendes, in sich abgeschlossenes Selbst (Ich) erst denken und wissen, nachdem er sich selbst als solches gesetzt und als ein besonderes in sich abgeschlossen hat, und nicht das Selbstbewußtsein, sondern die Selbstsetzung und Selbstherrschaft ist folglich das principielle Element der Persönlichkeit. Dieses Sichselbstwollen und Sichselbstsetzen kann sich allerdings in der geistigen Natur nicht verwirklichen, ohne daß das Wissen um das eigene Sein und Leben vorherginge, wohl aber ohne vorhergehendes Selbstbewußtsein. Christus hatte daher als Mensch wohl ein Bewußtsein um die eigenen Zustände, seine Verbindung mit dem göttlichen Worte u. s. w., müßte man ihm sonst ja die sittliche Freiheit in jedem Sinne absprechen, was nicht geschehen darf; aber er besaß als Mensch kein menschliches Selbstbewußtsein [1]).

1) Vergl. über die Begriffe: „Natur und Person“ Dog. III. §. 60. und S. 554. Die hier gegebenen Bemerkungen finden in vorstehender Darstellung vielfach ihre schärfere Bestimmung. Vollkommen adäquate Bestimmungen sind jedoch nicht möglich.

Wenn man nun die Begriffe von Natur und Person in der angedeuteten Weise in ihrem Verhältnisse und Unterschiede auffaßt, dann erscheint die kirchliche Lehre, daß in Christus zwei Naturen, die göttliche und menschliche zu Einer Person verbunden waren, offenbar nicht mehr schon dem Ausdrucke nach als widersinnig; denn eben die Begriffe von Person und Natur sind nicht identische Begriffe, sondern der Begriff der Person ist ein höherer Begriff, und jene Lehre will daher in keiner Weise sagen: in Christus waren zwei Personen zu Einer Person verbunden, was allerdings widersinnig wäre.

Was nun aber die innere reale Möglichkeit und Wahrheit einer solchen Vereinigung betrifft, so bedarf es, um darüber zu entscheiden, der genaueren und bestimmteren Auffassung dieser Vereinigung. In dieser Beziehung muß aber von vorneherein bemerkt werden, daß die bestimmtere Vorstellung von einer solcher Vereinigung uns nicht vergönnt ist und zwar deshalb nicht, weil uns die empirische Welt kein vollkommen entsprechendes Analogon darbietet, wodurch wir dieselbe denken und uns veranschaulichen könnten. Für die persönliche Verbindung zweier Naturen zu Einem Subjekte (Person) haben wir zwar am Menschen, der Leib und Seele in sich zu einem persönlichen Ganzen vereinigt, ein Analogon; allein einmal ist der Mensch sich selber in dieser Hinsicht ein Geheimniß und er durchschaut nicht das Wesen dieser Vereinigung, er erfaßt sie nur in ihren Wirkungen, aber nicht in ihrem principiellen Grunde. Außerdem aber besteht immerhin zwischen der menschlichen Persönlichkeit und zwischen der Persönlichkeit Christi der wichtige Unterschied, daß Christus zwei intelligente vernünftige Naturen, die göttliche und die menschliche als Subjekt in sich vereinigt, während der Mensch bloß eine intelligente und eine nichtintelligente, körperliche mit einander verbindet. Die körperliche Natur ist nicht in sich selbst persönlich, und ihre Verbindung mit einem intelligenten persönlichen Geiste, wie sie im Menschen stattfindet, bietet daher, wie es scheint, keine besondere Schwierigkeiten dar. Der vernünftige Geist aber besitzt die Kraft und Fähigkeit, und er ist dazu bestimmt, in und durch sich selbst persönlich, eine freie bewußte Individualität zu sein; wie ist es daher möglich und gedenkbar, daß er aufhöre, in sich selbst ein Individuelles, ein Fürsichseiendes zu sein, und als bloße Natur mit dem göttlichen

Worte vereinigt sei? Jene Analogie kann daher aus beiden Rücksichten nicht dazu dienen, uns Christum, den Gottmenschen, die in ihm vollzogene Vereinigung der beiden Naturen vollkommen und allseitig zu deuten.

Wenn nun aber auch die Menschwerdung des göttlichen Logos für uns mehr oder weniger nothwendig ein Geheimniß ist und auch nothwendig bleibt, so vermögen wir uns doch vermittelst des gegebenen, wenn auch unvollkommenen Analogons, sowie vermittelst der entwickelten Begriffe von Natur und Person im Allgemeinen eine Vorstellung davon zu bilden, und zwar eine Vorstellung, die ausreicht, um die Einwendungen, welche man gegen die Möglichkeit einer solchen Vereinigung vorgebracht hat, als unbegründete abweisen zu können.

Wenn nämlich die Kirchenlehre sagt: der göttliche λογος sei Mensch geworden, er habe eine menschliche Natur in die Einheit seiner Person aufgenommen, so ist der Sinn dieser Lehre nach dem Gesagten im Allgemeinen kein anderer als: der Sohn Gottes, der von Ewigkeit her Person ist und sich als solche weiß, hat eine menschliche Natur, einen vernünftigen Menschengeist in der Zeit sich geschaffen und denselben ursprünglich im Momente seiner Erschaffung und unauflöslich in seine persönliche Herrschaft aufgenommen; der Sohn Gottes weiß nun um die ihm real und unaufhörlich verbundene menschliche Natur, und zwar weiß er nicht bloß von derselben, sondern von dem Einen Mittelpunkte seines göttlichen Selbstbewußtseins aus leitet und beherrscht er sie unaufhörlich als sein Organ und Werkzeug, als ihm gehörig und er schließt sie so in sich und mit sich ab als eine Einheit, als ein besonderes individuelles Ganze; zu dem ewigen Bewußtsein seiner Gottheit, seiner göttlichen Natur kommt das zeitliche Bewußtsein der ihm verbundenen menschlichen Natur hinzu und er weiß sich so als Gott und als Mensch, ganz in ähnlicher Weise, wie sich der persönliche Menschengeist als vernünftige Natur und als thierisches Wesen weiß und ausspricht. Dieses ist im Allgemeinen der Sinn der kirchlichen Lehre: der Sohn Gottes hat eine menschliche Natur in die Einheit seiner Person aufgenommen. Beide Naturen, das substanzielle Leben der göttlichen und das substanzielle Leben der menschlichen Natur haben einen gemeinsamen Alles leitenden und beherrschenden Mittelpunkt in der Per-

son des Logos; die Person des göttlichen Wortes, welche sich von Ewigkeit her ihrer göttlichen Natur bewußt ist und dieselbe beherrscht, hat in der Zeit noch eine endliche menschliche Natur sich unauflöslich vereinigt, und es leitet und beherrscht dieselbe als höchstes Princip in ihrer ganzen Richtung und Thätigkeit, es denkt und will z. B. in und durch den Menschengeist d. h. es bestimmt ihn zu einem bestimmten Denken und Willen, so daß also alle Thätigkeiten und Wirkungen dieser menschlichen Natur von seiner Anregung, von ihm als anregendem Principe als principium quod allseitig ausgehen und zu ihm zurückkehren und mithin insofern als seine Thätigkeiten ihm als persönlich eigene angehören. Die menschliche Natur in Christus hat also, das liegt in der kirchlichen Lehre, in sich selbst nicht einen eigenen leitenden und herrschenden Mittelpunkt, sondern aufgenommen in die reale Gemeinschaft der göttlichen Natur, ist der leitende Mittelpunkt der göttlichen Natur auch der Mittelpunkt der übrigen und sie bildet mit ihr eine in sich abgeschlossene persönliche Einheit. Die menschliche Natur ist so der Person des göttlichen λογος ganz gehörig und eigen, insofern er sie als sein Organ und Werkzeug unauflöslich sich verbunden hat, und eben so sind alle Zustände, alle Leidenheiten und Thätigkeiten der menschlichen Natur ihm gehörig und eigen, und zwar nicht bloß deshalb, weil sie ihm zum Bewußtsein kamen, sondern deshalb, weil er sie als principium quod in der menschlichen Natur als dem principium quo angeregt und hervorgerufen, weil sie von seiner persönlichen Anregung ausgehen; er muß sie als die seinigen anerkennen und er ist dafür verantwortlich, gerade so wie im Menschen der persönliche Geist für das Thun und Wirken des ihm verbundenen und unter seiner Herrschaft stehenden Körpers verantwortlich ist. Ueberhaupt das ganze Leben und Wirken der menschlichen Natur in Christus steht dem göttlichen Logos persönlich zu und er muß daher z. B. von sich sagen: das ist mein Leib, mein Geist, mein Denken, Wille, mein Entschluß u. s. w. gerade so wie der persönliche Geist im Menschen die Leidenheiten und Thätigkeiten des Köipers von sich aussagen muß, z. B. mich hungert, durstet u. s. w.; und der Grund davon ist beiderseits derselbe, nämlich das reale Aufgenommensein der Einen Natur in die persönliche Herrschaft der anderen, das Verhältniß der unbedingten Unterthänigkeit, worin die eine zu der andern steht.

Faßt man nun in dieser Weise die Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in Christus, so lösen sich sofort die vorher angedeuteten Schwierigkeiten oder sie lassen sich doch als unbegründete abweisen. So z. B. begreift sich vollkommen, daß und wie die Einheit und Identität der Person des göttlichen Logos, seine Unwandelbarkeit in keiner Weise, wie man behauptet hat, dadurch aufgehoben und alterirt wurde, daß er Mensch wurde, d. h. eine menschliche Natur in die Einheit seines göttlichen Selbstbewußtseins aufnahm. Beim Menschen z. B. wurzelt die Persönlichkeit eigentlich bloß im Geiste, nur der Geist ist vermöge seines herrschenden Selbstbewußtseins die Person im Menschen; diese Einheit und Identität des Selbstbewußtseins oder der Person wird und ist nun offenbar beim Menschen in keiner Weise dadurch aufgehoben, daß er einen körperlichen Bestandtheil als einen ihm unauflöslich verbundenen und ihm gehörigen in die Einheit seines Selbstbewußtseins aufgenommen hat und fortwährend aufnimmt, er weiß sich vielmehr immer noch als ein und derselbe mit sich identische Geist, als dasselbe Ich, und er vermag aufs Bestimmteste sein eigenthümliches geistiges Leben von dem Leben seines Körpers zu unterscheiden. Wie mit der menschlichen Person, so verhält es sich in analoger Weise mit der Person des göttlichen Wortes. Der göttliche Logos ist von Ewigkeit her Person; dadurch nun, daß er nach ewiger Bestimmung in der Zeit nicht in Folge innerer Naturnothwendigkeit, sondern aus freier Herablassung ein anderes Element, eine menschliche Natur in seine persönliche Herrschaft, in die Einheit seiner Person aufnahm und sich so zugleich als Mensch wußte, hörte er nicht auf, sich als derselbe zu wissen und derselbe zu sein, der er früher war, und zwar so wenig, als er dieses Bewußtsein dadurch verlor und verlieren konnte, daß er nach seinem ewigen Beschlusse in der Zeit eine Welt sich schöpferisch gegenüber ordnete und sich demnach in dieser selbstgewählten Eigenthümlichkeit als Weltschöpfer wußte; alle Veränderungen fallen hier nicht in Gott hinein, sondern außerhalb desselben, in das Gebiet des Endlichen, sie sind bloß terminativ. Die Inkarnation ist gleich der Weltschöpfung eine Wirkung Gottes nach Außen, und wie diese so verletzt daher auch jene, die bleibende wirksame Vereinigung des Logos mit einer von ihm geschaffenen menschlichen Natur weder die Einheit des göttlichen Selbstbewußtseins noch überhaupt seine

Unwandelbarkeit. Wäre die Inkarnation, wie so viele neuern Dogmatiker deliriren, als eine reale Selbstentleerung und Selbstdepotenzirung zu fassen, so daß der Logos sich selbst in seinem Sein und Wesen bis zur Adaequatheit mit dem embryonischen Leben eines Menschenkindes herabgesetzt habe, um aus dieser bewußtlosen selbstgegebenen Gestalt erst allmälig, und zwar in Einheit mit dem Menschen d. h. in gottmenschlicher Weise wieder selbstbewußt zu werden, so würde sie die göttliche Unwandelbarkeit allerdings allseitig antasten und aufheben; allein derartige Vorstellungen sind, wie schon gezeigt worden ist (S. 163 f. 179 f.), der biblisch-kirchlichen Anschauung durchaus fremd. Die Inkarnation bezeichnet bloß ein wirksames Verhältniß des Logos nach Außen, die freie Herablassung desselben zu der angenommenen menschlichen Natur, das bleibende Sein und Wirken in derselben in endlichen, dieser Natur angemessenen Formen; das göttliche Wort leitete und beherrschte nur die angenommene menschliche Natur und er offenbarte sich in ihr und durch sie als sein beständiges Organ und Werkzeug, so daß alle Thätigkeiten und Leidenheiten gottmenschliche sind und dem göttlichen Worte in persönlicher Hinsicht, aber auch nur in dieser Hinsicht eigenen und zukommen; ein solch wirksames Verhältniß verletzt selbstredend in keiner Weise die göttliche Unwandelbarkeit und schließt keine Aufhebung derselben in sich.

Nicht weniger klar und deutlich ergibt sich endlich auch aus der gegebenen Darstellung, daß die Wahrheit und Vollständigkeit der menschlichen Natur, sowie ihre Würde durch die hypostatische Unio in keiner Weise angetastet und verletzt wurde und daß alle in dieser Hinsicht erhobene Einwendungen durchaus nichtige sind. Die menschliche Natur wurde durch ihre ursprüngliche und bleibende Vereinigung mit dem göttlichen Worte weder verabsolutirt, noch einer ihrer wesentlichen Eigenthümlichkeiten beraubt. Allerdings bedarf die menschliche Natur, um zu leben und zu wirken, der Persönlichkeit; sie kann eines sie anregenden, leitenden und herrschenden Mittelpunkts nicht entbehren (S. 93); aber diese herrschende Persönlichkeit braucht doch nicht die eigene, aus ihr selbst sich erhebende zu sein. Die Persönlichkeit ist überhaupt keine wesentliche Eigenthümlichkeit der menschlichen Natur, keine Entität, nichts Wesenhaftes, sondern ein bloß Accidentelles, eine bloße Beziehung der vernünftig geistigen Natur

zu sich selber, und ihr Mangel verletzt daher in keiner Weise die vollkommene Integrität derselben, ihrer Kräfte und Bewegungen. Sowie das Pferd, um mich eines zwar nicht ganz treffenden, aber von den älteren kirchlichen Theologen häufig gebrauchten Vergleiches zu bedienen, die Kraft sich zu bewegen, und seine eigenthümlichen Bewegungen nicht dadurch verliert und einbüßt, daß es vom Reiter in seinen Bewegungen geleitet und bestimmt wird, so verhält es sich in ähnlicher Weise mit den Thätigkeiten der menschlichen Natur Christi und mit ihrer Leitung durch die Person des Logos; sie verblieb in ihrer ganzen Integrität und konnte sich unter dieser Leitung in ihrer ganzen Eigenthümlichkeit bewegen, ihre Thätigkeiten erhielten jetzt nur die rechte Richtung, sie wurden nobilitirt und deificirt. Schauend und liebend war die menschliche Natur Christi vom Momente ihrer Entstehung an mit dem göttlichen Worte verbunden und sie wußte um diese unauflösliche Verbindung und deren Zwecke; diese Verbindung war aber nicht eine von ihr selbst, sondern vom göttlichen Worte geknüpfte und sie war deshalb an die göttlichen Einflüsse nicht in Folge eigener freier Bestimmung, sondern vermöge innerer Nothwendigkeit dahingegeben d. h. jene Verbindung war allerdings keine bloß moralische, sondern eine hypostatische; jener Personbildende Willensakt, wodurch das geistige Wesen sich trennt und scheidet von seiner Umgebung und sich selbst wie überhaupt, so insbesondere in sittlicher Hinsicht einen bestimmten, individuellen Charakter aufprägt, konnte sich in der menschlichen Natur Christi nicht vollziehen, ihn vollzog vielmehr der göttliche Logos, indem er sie in seine persönliche Einheit und Herrschaft aufnahm und sich damit als die gottmenschliche Persönlichkeit verwirklichte. Die einzige Folge, welche der Mangel der eigenen Persönlichkeit für das Wirken der menschlichen Natur hervorbrachte, bestand daher darin, daß der menschliche Wille Christi nicht das Böse, sondern nur das Gute wollen und vollbringen konnte. Darin liegt aber keine Verkümmerung und Deteriorirung der menschlichen Natur Christi, sondern vielmehr ihre bevorzugte und erhöhete Stellung. Die Freiheit zum Bösen gehört nicht zum Wesen der menschlichen Natur, sondern nur die Freiheit überhaupt; wir besitzen allerdings diese Freiheit zum Bösen, aber sie ist nur eine Entwicklungsstufe, die überwunden werden soll.

Insofern nun die menschliche Natur Christi der eigenen Persön-

lichkeit ermangelte und die Möglichkeit das Böse in Folge der Unio gänzlich in ihm verschlossen war, insofern ermangelte, wie einzuräumen ist, die Heiligkeit Christi allerdings des verdienstlichen Charakters und Werthes und er hörte auf, in dem Sinne Selbstzweck zu sein, worin die menschlichen Personen es sind; allein dabei besteht doch vollkommen, wie die nachfolgende Darstellung zeigen wird, daß die sittliche Freiheit Christi auf dem Gebiete des Guten, in der Verwirklichung des göttlichen Erlösungszweckes, in der Uebernahme der Leiden u. s. w. sich als eigentliches Wahlvermögen bethätigen konnte und wirklich bethätigte, und daß in dieser Hinsicht seinem Wirken der höchste sittliche Werth aufgeprägt war (S. 188 f.). Der Zweck der Welterlösung erheischte die absolute Unsündigkeit der menschlichen Natur Christi, sowie ihre persönliche Unio mit dem göttlichen Logos, den Mangel eigener Persönlichkeit, und ihr Zweck und ihre Bedeutung geht daher ganz auf und darauf in den unendlich höheren Zweck des Gottmenschen.

Abgesehen übrigens von der schlechthin auf der freien göttlichen Gnädigkeit beruhenden Unio ist die menschliche Natur Christi jeder anderen Menschennatur völlig gleich und sie kann wie diese dem Schöpfer gegenüber keine Ansprüche erheben. Die Unio hebt das eigenthümliche Verhältniß, worin die Kreatur zu Gott steht, für Christus als Menschen nicht nur nicht auf, sondern sie gibt in ihm dem Gefühle und Bewußtsein der religiösen Abhängigkeit seine ganze Wahrheit, Kraft und Stärke, und obschon daher Christus auch als Mensch der natürliche Sohn Gottes ist und Theil hat an der göttlichen Verehrung, so fühlt und weiß er doch zugleich als Mensch aufs Tiefste, daß er Alles, was er hat und besitzt, nur durch die göttliche Güte und Liebe habe und besitze, daß Gott, wie die Welt überhaupt, so auch ihn in seinem Nichts habe belassen können, daß er aber seine Erscheinung zu seiner eigenen Verherrlichung und zum Heile der gefallenen Kreatur ewig gewollt und geordnet habe, weil er es so wollte, weil es ihm gefiel, die Gefallenen durch gottmenschliche Thätigkeit zu erlösen, obschon er es auch in anderer Weise konnte (S. 22 f.). Das Dasein des Gottmenschen beruht in höchster Instanz in keinerlei Beziehung auf innerer Nothwendigkeit, sondern auf einem freien Rathschlusse, und ob daher Christus als Gottmensch würde erschienen sein, auch wenn die Sünde nicht dazwischen gekom-

men wäre, ob die menschliche Natur alsdann mit eigener Persönlichkeit oder gar nicht würde ins Dasein hinübergetreten sein, diese und andere scholastische Fragen lassen sich vom spekulativen Standpunkte aus weder bejahen noch verneinen; alles beruht hier vielmehr auf dem undurchdringlichen Geheimnisse der freien göttlichen Rathschlüsse. Viele ältere und neuere Scholastiker begreifen den Gottmenschen nicht bloß als das Welterlösende, sondern zugleich als das Weltvollendende Princip, als das Haupt, den Erstgebornen der Schöpfung, auf welchen Alles geschaffen ist (Kol. 1, 15), und sie folgern, daß Christus, auch wenn die Sünde nicht gekommen wäre, doch gekommen sein würde; daß die edelste der Kreaturen, die menschliche Seele Christi gleichsam nur gelegentlich (occasionaliter) geworden sein solle, das sei, wie man meint, ein durchaus unangemessener Gedanke. Der h. Thomas [1]) ist schwankend und wagt nicht, sich zu entscheiden. Die Väter jedoch und die meisten Scholastiker finden im Einklange mit der Schriftlehre [2]) den Zweck der Inkarnation einzig in der Erlösung des Geschlechts und sie verneinen deshalb jene Frage [3]); sie räumen die universelle, kosmische Bedeutung Christi zwar ein, begreifen sie aber als eine dem Erlösungsgedanken im ewigen Rathschlusse Gottes erst nachfolgende und dadurch bedingte.

---

1) Sum. P. III. q. 1. art. 3. Sent. III. D. 1. Q. 1. art. 3. Duns Skotus und Albert der Große sind für die Bejahung der Frage, während der h. Bonaventura und die sämmtlichen Thomisten sie bekämpfen.

2) Matth. 1, 20—21. 18, 11. Joh. 3, 16—17. Gal. 3, 13. 4, 4—5. 1 Timoth. 1, 15. etc.

3) Iren. adv. haer. V. 14. Si non haberet caro salvari, nequaquam Verbum Dei caro factum esset. Aug. de Trinit. XIII, 10. Si homo non peccasset, filius Dei non esset incarnatus. Cf. Tert. de carn. Christi 14. Ambros. de incarn. 6. Athan. Orat. II. 54. Greg. Naz. Orat. 38, 42. Leo. M. Serm. 3. Pentec. Greg. M. Mor. III, 14.

Zweiter Abschnitt.

Ueber die Person des Erlösers im Besonderen.

§. 31.

Einleitende Bemerkungen.

In der bisher gegebenen Darstellung hat das Inkarnationsdogma nach seinen wesentlichen Elementen und Bestandtheilen allseitig seine Entwicklung gefunden. Zur Vollendung derselben erübrigt einzig noch die Erörterung der Frage nach der näheren zuständlichen Beschaffenheit des Gottmenschen d. h. die Erörterung der Frage, in welcher Vollkommenheit die menschliche Natur in Christus vorhanden gewesen und wie die Form und Weise ihre Entwicklung in Folge der hypostatischen Unio zu denken sei.

Nach dem kirchlichen Dogma ist der göttliche Logos zu dem Zwecke Mensch geworden, um als Gottmensch, in und mit der ihm vereinigten menschlichen Natur, wie mit einem Instrumente das Heil des gefallenen Geschlechts zu bewirken und für die Schuld desselben leidend und sterbend eine satisfactio condigna zu leisten, und obschon der Gottmensch daher allerdings vom Anfange an auch als Menschensohn auf die volle Theilnahme an göttlicher Herrlichkeit und Seligkeit einen natürlichen Anspruch hatte, so mußte er doch, um in der Weise der Genugthuung das Geschlecht zu erlösen, frei und freiwillig auf dieselbe verzichten und die menschliche Natur in einer Zuständlichkeit annehmen, wie sie jenem Zwecke entsprechend war; er mußte zunächst in der Knechtsgestalt (status exinanitionis) erscheinen, der Stand der Erhöhung (status exaltationis) konnte und durfte sich mit allen seinen Consequenzen erst nach vollbrachter Erlösung verwirklichen. Beide Zustände bestanden jedoch in Christus niemals absolut geschieden und getrennt; vielmehr der Gegensatz zwischen seiner Erniedrigung und Erhöhung durchdrang theils in beharrlicher

Weise, theils in vorübergehenden Momenten auch schon sein zeitlich irdisches Leben; auch als der Erniedrigte war er schon der Erhöhete, und auch dieses mußte so sein, da er kein werdender, sondern vom Anfange an wahrer Gottmensch im vollsten Sinne war und sein Erlöserberuf es ebenfalls erheischte. Hätte die Gottesgestalt nicht vom Anfange an die Knechtsgestalt in wirksamer Weise durchleuchtet, sondern wäre sein Leben zunächst schlechthin ein Leben der Niedrigkeit, ohne Zeichen und Wunder, seine Geistigkeit eine bloß strebende, allmälig sich entwickelnde Geistigkeit, in welcher die Herrlichkeit der Gottheit gar nicht zum Durchbruche kam, gewesen, so wäre die Unio zunächst eine bloß todte und äußerliche, und Christus nicht vom Anfange an wahrer wirklicher Gottmensch und als solcher erkennbar gewesen, er wäre für die zu erlösende Menschheit nicht vom Anfange an und in allen seinen Lebensmomenten der Erlöser, der Weg, die Wahrheit und das Leben gewesen. Obschon daher der Stand der vollen Verklärung und Verherrlichung für die Menschheit Christi erst mit der Auferstehung eintrat, so erheischet doch der gottmenschliche Charakter und der Erlöserberuf Christi ganz unbedingt die weitere Annahme, daß die Durchdringung der menschlichen Natur von der göttlichen theilweise schon vom Anfange an sich vollzogen habe, daß beide Stände schon während seines irdischen Lebens in ihm in bestimmten Gränzen vereinigt gewesen sein, daß die Herrlichkeit des Eingebornen eine verborgene und zugleich eine offenbare gewesen sei, und die hier zu lösende Frage kann daher nur die sein, welche Vollkommenheiten und welche Mängel der Menschennatur Christus in sich vereinigen und annehmen mußte und angenommen habe? Die Antwort auf diese Frage ist im Allgemeinen diese. Zu den Vollkommenheiten, die Christus als Gottmensch und Welterlöser nothwendig besitzen mußte, gehört 1) die Vollkommenheit der Erkenntniß (perfectio scientiae in intellectu), 2) die Fülle der Gnaden im Willen (perfectio gratiae et sanctitatis in voluntate) und 3) die Gesundheit und Tüchtigkeit des Körpers, der körperlichen Organe, Ausschluß aller besonderen körperlichen Fehler und Mängel, welche mit der allgemeinen aus der Erbsünde stammenden Unvollkommenheit des menschlichen Körpers nicht nothwendig gesetzt und gegeben sind. Zu den Mängeln und Unvollkommenheiten aber, die Christus als Welterlöser besitzen mußte, gehören alle jene Mängel, welche überall und im

Allgemeinen an der Menschennatur in Folge der Erbsünde haften und mit den vorhergenannten Vollkommenheiten vereinbar sind, wie z. B. Leidensfähigkeit (körperliche und geistige) und Sterblichkeit. Alle jene Vollkommenheiten und alle diese Mängel hat Christus daher an sich genommen; alle übrigen Mängel der menschlichen Natur dagegen, welche mit jenen Vollkommenheiten nicht zusammenbestehen können, hat Christus nicht angenommen, wie z. B. Unwissenheit, unordentliche Sinnlichkeit, Geneigtheit zum Bösen, und eben so hat er diejenigen Mängel nicht angenommen, welche an sich mit dem Erbverderbnisse nicht nothwendig gesetzt sind, wie z. B. Taubheit, besondere Häßlichkeit u. s. w.

§. 32.

Die körperliche Beschaffenheit Christi.

1) Christus der Erlöser besaß, wie die frühere Darstellung näher gezeigt hat, eine wahre, wirkliche aus dem Fleische der h. Jungfrau unter göttlicher Concurrenz, durch die Kraft des h. Geistes erzeugte und gebildete Leiblichkeit und zwar besaß er eine Leiblichkeit, welche von der unsrigen nicht wesentlich verschieden war, vielmehr an deren wesentlichen und allgemeinen Mängeln und Unvollkommenheiten participirte. Die Leiblichkeit des Erlösers entwickelte sich ganz in derselben Weise und nach denselben Gesetzen, wie die unsrige, war denselben Bedürfnissen z. B. der Nahrung unterworfen, empfänglich für dieselben Leiden und Schmerzen und sterblich; kurz es war keine verklärte geistige Leiblichkeit, sondern wie der Erlösungszweck es erheischte, eine irdische sterbliche Leiblichkeit; die Verklärung seiner Leiblichkeit vollzog sich erst nach seiner Auferstehung, und wenn daher die Erscheinungen einer verklärten Leiblichkeit einige Mal schon in dem irdischen Leben Christi sich zeigen, wie z. B. bei der Verklärung auf dem Berge Tabor, bei dem Wandeln übers Wasser, so sind und waren dieses nur einzelne, momentane, wunderbare Erscheinungen, nur momentane Ausstrahlungen seiner göttlichen Natur in die menschliche, und sie dienen nur zum Beweise, daß Christus als Gottmensch fortwährend die Macht besaß, seine irdische sterbliche Leiblichkeit in

eine glorificirte umzuwandeln und daß er sich allen jenen Beschränktheiten und Unvollkommenheiten nur in freier Weise und nur zu dem Zwecke unterwarf, um eben wahrhaft leiden und durch sein Opferleiden die Schuld des Geschlechts sühnen zu können [1]). Bloß Eine gemeinsame Unvollkommenheit unseres gegenwärtigen Körpers, nämlich die, daß er im Tode sofort in Verwesung übergeht, ist dem Körper Christi mit Rücksicht auf den Ausspruch des Psalmisten: „Du wirst deinem Heiligen die Verwesung nicht zu sehen geben, abzusprechen;" der Zweck der Welterlösung erheischte selbstredend diese Unvollkommenheit in keiner Weise, und an sich erscheint es auch für den göttlichen *λογος* als nicht geziemend, daß seine Leiblichkeit, welcher er fortwährend auch im Tode verbunden blieb, in stinkende Verwesung überging (Ps. 15. 10. Ap. 2, 27.).

2) Wenn nun so die Leiblichkeit Christi an allen gemeinsamen Unvollkommenheiten unserer gegenwärtigen Leiblichkeit participirte, so besteht dabei doch vollkommen, daß er in körperlicher Hinsicht von allen jenen besonderen Mängeln und Unvollkommenheiten befreit blieb, welche vorzugsweise mit unserer persönlichen Sündhaftigkeit zusammenhangen oder in anderen speciellen Ursachen ihren Grund haben wie z. B. besondere krankhafte Dispositionen und Abnormitäten, Schwäche der Organe, Taubheit, Lahmheit u. s. w. Die Theilnahme an solchen speciellen Unvollkommenheiten wurde selbstredend durch den Erlöserberuf Christi in keiner Weise gefordert; die Kämpfe und Mühen desselben erheischten vielmehr eine gesunde, kräftige Leiblichkeit, und man thut daher überhaupt wohl nicht Unrecht, wenn man seine Leiblichkeit immerhin als den entsprechenden Tempel seiner vollkommenen Geistigkeit sich denkt, wenn man ihm also eine Leiblichkeit in der vollkommensten Form vindicirt, welche bei der allgemeinen gegenwärtigen Beschaffenheit unserer Leiblichkeit nur möglich ist. Der Geist ist ja das *ἡγεμονικον* im Menschen, er belebt und gestaltet

---

1) Joh. Dam. orth. fid. III. 20: *Ἀμελει τα φυσικα ἡμῶν παθη κατα φυσιν και ὑπερ φυσιν ἠσαν ἐν τῳ χριστῳ. κατα φυσιν γαρ ἐκινειτο ἐν αὐτῳ, ὁτι παρεχωρει τῃ σαρκι πασχειν τα ἰδια. ὑπερ φυσιν δε, ὁτι ὀυ προηγειτο ἐν τῳ κυριῳ της θελησεως τα φυσικα· ὀυδεν γαρ ἠναγκασμενον ἐπ' αὐτου θεωρειται. θελων και ἐπεινησε, θελων ἐδεψησε, θελων ἐδειλιασε, θελων ἀπεθανε.*

sich seinen Körper, und ein Ideal der Menschheit also, wie Christus in geistiger Hinsicht unstreitig es war, können wir daher nicht füglich anderes uns denken, als in würdiger, kräftiger Männlichkeit. Alle besondere Mißgestalt scheint zudem auch mehr oder minder der Sünde verwandt und aus der Sünde entsprungen, zwar nicht überall aus einer besonderen und eigenen, aber doch aus der Sündhaftigkeit der nächsten oder früheren Voraltern. Christus war nun aber geistig vollkommen, ohne Sünde; zugleich trat er nicht auf dem gewöhnlichen Wege der Zeugung in den Zusammenhang unseres Geschlechts; alle besondere Mißgestalt und Unvollkommenheit folglich, insofern sie nicht eine gemeinsame des Geschlechts ist und nicht mit der Erbschuld, sondern wie auch immer mit persönlicher Sünde zusammenhängt, konnte ihm fremd sein und sie war ihm fremd, da sie durch seinen Erlöserberuf nicht gefordert wurde. Auch die Andeutungen der Geschichte sind dieser Annahme durchaus günstig. Nach jüdischer Sitte z. B. wurde Keiner zum Priester geweiht, der nicht einen untadelhaften Leib hatte, Gebrechlichkeit schloß in Israel aus vom Priesterthum; dem Messias, dem Priester κατ' ἐξοχην würde man es daher gewiß vorgeworfen haben, wenn Gott ihn durch einen gebrechlichen und häßlichen Körper gezeichnet hätte; von einem solchen Vorwurfe erzählen aber die Evangelien gar nichts. Der gewaltige Eindruck ferner, womit Christus überall gleich bei der ersten Begegnung die Herzen sich gewann, war wohl kaum möglich ohne die erhabene ausdrucksvolle Gestalt.

Anlangend die weitere Frage, ob Christus durch eine besonders auffallende, glänzende Schönheit der Gestalt ausgezeichnet gewesen sei, so ist dieselbe für uns nicht beantwortbar. Die h. Schrift gibt in dieser Beziehung gar keine Andeutungen und bei den Vätern finden sich nur Ansichten und Meinungen. Mehrere Väter wie z. B. Tertullian, Clemens von Alexandrien vindicirten dem Erlöser mit Rücksicht auf die Schilderung, welche der Prophet Isaias im Kap. 53 von dem leidenden Messias entwirft: „Er hatte keine Gestalt noch Schöne, wir sahen ihn, aber da war keine Gestalt, die uns gefallen hätte,“ einen gebrechlichen, ja häßlichen Leib [1]; andere

1) Cf. Clem. Alex. Paedag. III. 1. Tert. de carne Christi.

Väter dagegen wie z. B. der h. Chrysostomus [1]), Hieronymus schreiben ihm unter Hinweisung auf die Stelle im Ps. 43, wo der Messias speciosus forma prae filiis hominum genannt wird, eine durch hohe Schönheit ausgezeichnete Leiblichkeit zu; der Letztere sagt in seinem Commentar zu Mark. 9: „Himmlisches Feuer habe aus seinen Augen gestrahlt und eine göttliche Majestät geleuchtet auf seinem Angesicht. Allein es sind alles dieses selbstredend rein subjektive Ansichten und Meinungen, und die angeführten Schriftstellen insbesondere beweisen nicht, was sie beweisen sollen; während die erstere Stelle aus Isaias von dem Leiden Christi und nur von einer dadurch bewirkten Mißgestalt spricht, so läßt sich die Schönheit der Gestalt, von der in der zweiten Stelle die Rede ist, ganz füglich von geistiger Schönheit deuten und verstehen. Nach unserer Ansicht thut man am besten, wenn man dem Erlöser eine Körpergestalt zuschreibt, welche weder durch ihre auffallende Schönheit die Anfmerksamkeit der Menschen zu sehr fesselte und sie verleitete, der leiblichen Schönheit eine selbstständige Bedeutung zuzuschreiben, noch aber auch durch ihre Häßlichkeit beleidigte und abstieß. Der Erlöser war ja gekommen, um den Menschen durch sein Beispiel zu zeigen und zu lehren, daß und wie man alles Irdische und Vergängliche gering achten und nur auf das Eine, was Noth thut, Werth legen solle, und diesem Zwecke würde selbstredend eine besondere, auffallende Körperschönheit wenig oder gar nicht entsprochen haben. Eben so sehr aber und in einem noch höheren Maße stand eine abstoßende Häßlichkeit des Körpers mit dem Erlösungszwecke im Widerspruch, und man trifft daher wohl das Richtige, wenn man ihm einen Körper vindicirt, welcher weder in der einen noch in der anderen Hinsicht etwas Auffallendes an sich hatte, der der in edler, kraftvoller Männlichkeit geeignet war, das Werkzeug des Geistes zu sein und seine höheren Zwecke zu fördern [2]).

---

1) Cf. Hem. 27 in Matth. 8, 18.

2) Daß mitunter auch eine höhere, wahrhaft himmlische Schönheit die Körpergestalt des Erlösers werde verklärt haben, das versteht sich ganz von selbst, nnd unsere Künstler thun daher überhaupt wohl daran, wenn sie Christus nur in höchster Verklärung der Menschengestalt darstellen; sie haben dabei aber wohl zu beachten, daß die vorbildliche Schönheit, welche wir dem Erlöser allerdings beilegen dürfen, nicht eine rein weltliche, sondern eine heilige Schön-

§. 33.

Die geistige Beschaffenheit Christi und zwar 1. seine intellektuelle Vollkommenheit.

Wenn man nach der eigenthümlichen Beschaffenheit des menschlich-geistigen Lebens in Christus fragt, so ist und kann die Antwort zunächst und im Allgemeinen keine andere sein als: Christus war auf allen Lebensstufen der vollkommene ideale Mensch, dem Irrthum wie der Sünde nicht unterworfen; er vereinigte in sich des Geistes höchste Gaben und zugleich besaß er sie in der vollkommensten Form ihrer Entwicklung. Für die Wahrheit dieser Auffassung spricht die biblische Charakteristik Christi; es spricht dafür die unermeßliche Wirkung, welche Christus in der Welt und Menschheit hervorgebracht hat und vor Allem wird die Wahrheit jener Auffassung außer Zweifel gesetzt durch den Erlöserberuf und durch den Charakter Christi als Gottmenschen. Der Sohn Gottes, das Wort des Vaters konnte selbstredend auf allen Lebensstufen nur ein vollkommener Mensch sein und werden; wenn der göttliche Logos eine menschliche Natur sich persönlich vereinigte, in ihr Mensch wurde und was damit unmittelbar gegeben ist, als höchstes Princip ihre Thätigkeit und ihre ganze Lebensentwickelung leitete und bestimmte, wenn er seine Ideen und Gedanken durch sie manifestirte, so konnte er offenbar nur die eigentliche Idee des Menschen in ihr realistren, und das Resultat seiner Anregung und Entwickelung mußte daher in allen seinen Momenten

---

heit ist, welche die Knechtsgestalt durchleuchtet, und nur sichtbar ist für das Auge des Glaubens. Der Standpunkt der bloßen Kunstreligion, wo das Innere aufgeht in dem Aeußeren und die schöne Leiblichkeit, wie in einen Zeus und Apollo als ein Selbstständiges erscheint, ist nicht der christliche, sondern der heidnische Standpunkt; die Schönheit, welche die christliche Kunst ausdrücken soll, ist nicht bloß die, welche gesehen, sondern eben so sehr die, welche geahnt wird und nur durch den gläubigen Sinn erfaßt werden kann. Nur echte, jener Anforderung entsprechende Kunstwerke sollten daher in unseren Kirchen ihren Platz finden; nur sie werden zur Predigt, beleben das Gefühl und bringen uns dem Unendlichen näher.

ein absolut vollkommenes menschliches Leben sein. Von der Gottheit als dem persönlichen Principe ging ja in Christus Alles aus, es gab in ihm keine abstrakte, rein menschliche Thätigkeit, in Allem war er vielmehr des göttlichen Geistes Gefäß und Organ; Alles war in ihm von der Gottheit erfüllt, beherrscht, verklärt und aufgenommen, und eben wegen dieses stetigen Durchdrungenseins der menschlichen Natur von der Gottheit konnte daher das innere geistige Leben des Erlösers nur ein schlechthin vollkommenes sein. Kurz als Gottmensch ist und war Christus in jeder Hinsicht der Naturanlage wie ihrer Entwicklung nach auf allen Lebensstufen wesentlich und nothwendig das Urbild, das Ideal der Menschheit. Jede Einseitigkeit z. B. des Talents, des Temperaments u. s. w. ist mit seinem Erlöserberufe nicht vereinbar und daher in ihm zu negiren; nur als der ideale, urbildliche Mensch, in welchem alles Besondere und Individuelle aufgehoben ist in das allgemeine Menschliche, kann Christus Allen Alles werden, sowohl Juden als Heiden, sowohl diesem als jenem Menschen oder Volke. In Betreff dieses allgemeinen Resultates kann durchaus kein Zweifel irgendwie obwalten, und die weitere Frage kann nur die sein, wie diese geistige Vollkommenheit, diese Idealität Christi näher zu fassen und zu deuten sei?

In der Beantwortung dieser Frage gehen die Ansichten der neueren und der älteren Theologen weit aus einander. Nach den meisten neueren Theologen war Christus allerdings auf allen Lebensstufen der ideale, vollkommene Mensch, aber diese seine Vollkommenheit und Idealität war doch nach ihnen nicht für alle Lebensstufen eine und dieselbe, die absolut identische; es fand vielmehr in dem menschlichen Leben Christi ein wahrer Fortschritt, eine wahre Entwickelung statt und die ideale Vollkommenheit, welche Christus als Kind und Jüngling nicht bloß äußerlich offenbarte, sondern in sich besaß, war demnach eine specifisch andere, als die er als Mann besaß und offenbarte; sie war für jede Lebensstufe nur die geziemende und mögliche. Der göttliche Logos wurde überhaupt nach dieser Ansicht in Christus wahrhaft Mensch und er ging eben damit in alle eigenthümliche Beschränktheiten des endlichen menschlichen Lebens wahrhaft und allseitig ein. Sowie daher die endliche, geistige Kraft überall nur allmälig sich entfaltet und wie sie der äußeren Anregung bedarf, so fand dasselbe auch statt bei Christus; ja der

göttliche Logos verschmähte nach dieser Ansicht selbst vielleicht nicht in Christus die natürlichen menschlichen Bildungsmittel; wenn er auch zu seiner menschlichen Entwicklung der natürlichen Bildungsmittel allerdings an sich nicht bedurfte, so bediente er sich derselben doch vielleicht, um uns in Allem gleich zu werden.

Nach der Ansicht dieser Theologen müssen wir also den Entwicklungsgang des menschlichen Lebens in Christus als einen wahrhaft menschlichen und mithin als einen von niederen Anfängen allmälig fortschreitenden uns denken, und wir stellen überhaupt nach ihnen das Leben Christi nicht würdiger und schriftgemäßer dar, als wenn wir recht und echt menschlich es schildern und auffassen. Je mehr Christus gleich anderen Menschensöhnen sich entwickelt aus dem Keime verborgener Kraft, je mehr er lebt und fühlt, leidet und streitet für seine Vollendung als der menschlichste Mensch und in Allem versucht wird, wie unser Einer, nur ohne Sünde, desto würdiger stellen wir ihn auch als Gottmenschen dar. Ohne diese Auffassung und Annahme wird auch, wie diese Theologen meinen, das ganze Menschenleben Christi und seine Geschichte zu einem bloßen phantastischen Scheine. Das Menschenleben ist wesentlich, wie sie sagen, Entwickelung freier Kräfte durch Anregung und im Kampfe mit entgegenstehenden Hemmungen und nur als solches, nur in dieser Auffassung gewinnt das menschliche Leben Christi menschliche Theilnahme. Nur wenn der Mensch wahrhaft Menschliches in Christus werden und entstehen sieht, wenn er ihn Entschlüsse fassen, dafür streiten und kämpfen sieht, nur dann wird auch der Mensch ergriffen von dem Gefühle: das ist Fleisch von meinem Fleische und Geist von meinem Geiste; nur dann fühlt, kämpft und duldet er mit, nur dann wird sein Mitgefühl rege und das Streben in ihm lebendig, das gleiche Ziel zu erreichen; nur dann ist Christus in Wahrheit für uns Muster und Vorbild.

Mit dieser eigenthümlichen Ansicht, welche bei vielen neueren protestantischen wie katholischen Theologen sich findet, aber auch schon, was ihr nicht zur Empfehlung gereicht, von Nestorius und seinen Anhängern vertreten wurde, steht nun die Ansicht der meisten älteren Theologen im schroffsten Gegensatze. Die älteren Theologen mit wenigen Ausnahmen läugnen jeden wesentlichen Fortschritt in der intellektuellen wie ethischen Entwickelung Christi, und sie nehmen in

erster Hinsicht an, Christus als Mensch sei sich vom Momente seiner Empfängniß an seiner hypostatischen Unio mit dem göttlichen Logos bewußt und vermöge dieser Einigung sofort mit allen natürlichen und übernatürlichen Erkenntnissen erfüllt gewesen; Zweifel, Unsicherheit im Erkennen, Unwissenheit, die nicht geziemende, wie die geziemende habe niemals in ihm stattgefunden; alles auf seinen Erlöserberuf irgenwie Bezügliche habe vom Anfange an klar und hell vor seiner Anschauung gestanden; sowie er die Gegenwart klar durchschaut habe, so auch die Vergangenheit und Zukunft; ja er habe sich vom Anfange an auf der Spitze seines Geistes der seligen Anschauung Gottes der visio Dei beatifica erfreut; bloß an dem positiven Begreifen und Durchdringen der göttlichen Natur und Wesenheit habe sein Erkennen eine nothwendige Schranke gehabt; so, wie der unendliche Gott sich selber erkenne, habe Christus als Mensch ihn nicht erkannt und sein Erkennen und Wissen sei daher allerdings kein göttliches Allwissen, keine göttliche Allwissenheit gewesen. Alles dieses sei, so meinen und lehren die älteren Theologen, eine nothwendige, gar nicht zu vermeidende Consequenz der unio hypostatica.

Es fragt sich daher, welche von diesen beiden Ansichten auf Wahrheit beruhe oder doch den Vorzug verdiene. Die Kirche selbst hat sich über diesen Gegenstand nicht ausgesprochen und wir sind daher in der Beantwortung jener Frage gewiesen an die Andeutungen, welche Schrift und Traditon darbieten, sowie an das eigene Nachdenken.

Unter den Schriftstellen, welche auf diesen Gegenstand Bezug haben, ist zunächst und vor Allem bedeutsam die weniger beachtete Stelle im Hebräerbriefe 10, 5, worin es heißt: „Bei seinem Eintritt in die Welt spricht Christus: Brandopfer gefallen dir nicht; sieh, ich komme o Gott deinen Willen zu erfüllen.“ Diese Worte spricht Christus der Erlöser unverkennbar nicht als Gott, als Logos, sondern als Mensch, und Christus besaß demnach als Mensch gleich beim Eintritte in die Welt d. h. vom Momente seiner Empfängniß an nicht bloß ein vollkommenes Bewußtsein seiner Menschheit, sondern zugleich ein vollkommenes Bewußtsein seiner unio mit dem Logos, seiner höheren Bestimmung und alles darauf Bezüglichen. Christus erkennt nach dieser Stelle als Mensch sofort, daß die Erlösung des Geschlechts die vom Vater ihm gestellte Aufgabe sei und er unter-

wirft sich vollkommen dem Willen des Vaters. Die Behauptung der älteren und neueren Agnoeten, daß Christus im Mutterleibe des Vernunftgebrauches ermangelt habe und gleich den übrigen Kindern nur allmälig in fortschreitender Entwicklung zum Selbstbewußtsein hindurchgedrungen sei, findet mithin in dieser Stelle schon ihre ganz entschiedene Widerlegung. Das in der Menschenwelt sonst herrschende Gesetz, daß die geistige Entwicklung durch die körperliche bedingt ist und mit ihr allmälig von unvollkommenen Anfängen zum Vollkommenen fortschreitet, erscheint nach ihr bei Christus gänzlich aufgehoben. Die Möglichkeit einer solchen Aufhebung kann mit Rücksicht auf die göttliche Allmacht nicht geläugnet werden, obschon wir allerdings das Wie derselben nicht begreifen. Es war übrigens dieses ursprüngliche Wissen Christi, wie sich ganz von selbst versteht, kein erfahrungsmäßiges, kein auf Abstraktion, Nachdenken u. s. w. beruhendes, kein scientia acquisita, sondern eine schlechthin durch Gott ihm eingegossenes, ein rein ideelles, ein schauendes Wissen und Erkennen, scientia infusa; das zu erlösende Geschlecht z. B. erkannte er im Mutterleibe nicht durch sinnliche Anschauung, sondern er erkannte es ideell, in der ihm eingegossenen Idee oder in welch anderer Weise. Was nun aber die weitere Frage betrifft, wie vollkommen das ursprüngliche Wissen und Erkennen Christi gewesen sei und über welche Gegenstände es sich erstreckt habe, so gibt die angeführte Stelle in dieser Hinsicht keine nähere Aufschlüsse; allein wenn man einmal das Eine Wunder zugibt nnd zugeben muß, daß Christus sich schon im Mutterleibe eines vollkommenen Bewußtseins seiner selbst und seines Erlöserberufes erfreut habe, so hat man selbstredend keinen Grund, seinem Erkennen und Wissen andere Gränzen zu setzen, als welche der endlichen Erkenntnißkraft überhaupt gesetzt sind, und man ist zu der Annahme berechtigt, daß alles an sich Erkennbare vom Anfange an klar vor seiner Anschauung stand und daß sein Wissen und Erkennen in der That nur an dem vollkommenen Durchdringen und Begreifen der unendlichen Wesenheit Gottes seine Schranken hatte. Beruhete doch jene Prärogative Christi, daß er schon im ersten Momente seiner Empfängniß ein vollkommenes Bewußtsein seiner höheren Bestimmung besaß, einzig auf seiner hypostatischen Verbindung mit dem göttlichen λογος, auf seiner gottmenschlichen Würde, sowie auf seinem Erlöserberufe; erheischten nun aber diese Vorzüge

jene Prärogative, so erheischten sie auch wohl eine volle Theilnahme an dem göttlichen Wissen des λογος, insoweit dieselbe für ein endliches Wesen möglich ist; es ist wenigstens kein Grund vorhanden, dieselbe zu begränzen.

Für diese Fülle der Erkenntniß Christi sprechen denn auch die übrigen Schriftstellen, welche auf diesen Gegenstand Bezug nehmen z. B. die Stelle bei Jes. 11, worin es in Beziehung auf den Messias heißt: „Es wird über ihm ruhen der Geist des Herrn, der Geist der Weisheit und der Erkenntniß, der Geist der Wissenschaft und der Frömmigkeit;" ferner die Stelle im Kolosserbriefe 2: „in welchem alle Schätze der Weisheit und der Erkenntniß verborgen sind;" und eben so die Stellen bei Joh. 1 und 3: „Und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des Eingebornen vom Vater, voll Gnade und Weisheit. Nicht nach Maß hat Gott ihm seinen Geist gegeben." Alle diese Stellen sprechen unverkennbar nicht vom göttlichen Logos als solchen, der ja die Gnade und Wahrheit selber ist und nicht bloß an ihr participirt, sondern von Christus als Menschen und schreiben ihm demnach als Menschen die Fülle der Erkenntniß zu. Faßt man diese Stellen isolirt für sich auf, dann beweisen sie allerdings strenge genommen nur das Eine, daß eben in der Verbindung Christi mit dem göttlchen λογος als dem Quell und Principe aller Wahrheit vom Anfange an die ganze Fülle der Erkenntniß habituell, dem Principe nach in ihm grundgelegt war, und daß im Laufe der Zeit alle Erkenntnisse sofort ihm zuströmten, sowie er derselben für den Zweck der Welterlösung bedurfte; nicht aber beweisen sie, daß ihm die ganze Fülle der Erkenntnisse vom Anfange an und in jedem Momente gegenwärtig war; allein wenn man diese Stellen mit der Stelle im Hebräerbriefe in Verbindung setzt und beachtet, daß nach ihr dem Erlöser schon im Mutterleibe überhaupt ein aktuelles Wissen und Erkennen eignete, so kann man füglich nicht umhin, auch das Andere anzunehmen, daß auch die ganze Fülle der aktuellen Erkenntniß ihm als Menschen schon im Mutterleibe für immer mitgegeben und eingegossen war und daß diese Erkenntnißfülle als habitus in ihm fortdauerte, so daß es in jedem nachfolgenden Zeitmomente von seinem freien Wohlgefallen abhing, diesen in ihm vorhandenen Habitus des Erkennens zu öffnen und von seinen Schätzen aktuellen Gebrauch zu machen.

Mit dieser Auffassung, wornach Christus schon im Mutterleibe die ganze Fülle der Erkenniß besaß und demnach jeder wahre eigentliche Fortschritt in der Erkenntniß Christi geläugnet wird, scheint nun die bekannte Stelle bei Lukas: „Und Jesus nahm zu wie an Alter, so an Weisheit und an Gnade bei Gott und den Menschen," im direkten Widerspruch zu stehen; sie anerkennt, wie es scheint, auf eine ganz unzweideutige Weise eine allmälige wahrhaft menschliche Entwicklung Christi. Unter den Vätern gibt es den auch mehrere, welche diesen Ausspruch von einem wirklichen allmäligen Fortschritt in der menschlichen Erkenntniß Christi verstehen und auslegen. Der h. Irenäus z. B. sagt bestimmt: „Christus sei in alle Lebensstufen eingegangen und er habe sich als Mensch nicht bloß zum Scheine, sondern in Wahrheit den Gesetzen menschlicher Entwicklung unterworfen, und zwar habe er dieses gethan, um eben jede Altersstufe, die Stufe des Kindes, wie des Jünglings u. s. w. durch Uebernahme derselben zu heiligen und Gott wohlgefällig zu machen [1]). Ganz in ähnlicher Weise sprechen der h. Epiphanius, der h. Ambrosius und Fulgentius [2]) sich aus und sie berufen sich den Apollinaristen gegenüber auf eben diese Stelle zum Beweise, daß Christus im Besitze eines wahrhaft menschlichen *νους* gewesen sei. Andere Väter z. B. Athanasius, Cyrill von Alexandrien, und selbst Augustin erklären sich an verschiedenen Stellen ganz verschieden; bald räumen sie einen wirklichen Fortschritt in der menschlichen Entwicklung Christi und in seinem Durchleuchtetwerden vom göttlichen Logos ein, halten dabei aber durchaus fest, daß sein Wissen und Erkennen auf jeder Stufe ein geziemendes und frei von Irrthum gewesen sei, daß der Logos ihn sofort durchleuchtet habe, so wie er für den Zweck der Welterlösung dieser Erleuchtung bedurfte und daß insbesondere jene

1) Adv. haer. II. 22.

2) Cap. 7 ad Trasismundum regem: Anima igitur humana, quae rationis capax naturaliter facta est, bonum malumque in infante Christo nescisse dicitur, quae secundum Evangelicam veritatem, in puero Jesu sapientia et gratia profecisse narratur . . . Nam sicut carnis est aetate proficere, sic est animae, sapientia et gratia profecisse: quae tamen in sapientia nullatenus proficeret, si naturalem intelligentiam, quae hominibus rationis causa concessa est, non haberet. Epiph. haer. 77, 26. cf. Petav. L. XI. 2.

nicht geziemende Unwissenheit nicht in ihm gewesen sei, welche aus der Sünde stammt und der fruchtbare Quell der Sünde ist; bald läugnen sie mit Nachdruck jeden wirklichen innerlichen Fortschritt in der Erkenntniß Christi und sie fassen den bei Lukas angedeuteten Fortschritt als einen bloßen Fortschritt der äußeren Erscheinung (ἀναδειξις, φανερωσις) nach, in der Enthüllung und Offenbarung seiner verborgenen Weisheit und Erkenntniß nach Außen, so daß die erstere Auffassung nur eine um polemischer Zwecke willen gemachte Concession gewesen zu sein scheint [1]). Die meisten Väter endlich z. B. Gregor von Nazianz, der h. Bernard, Joannes von Damaskus u. s. w. bekämpfen ganz entschieden und nachdrücklich die Annahme eines Fortschrittes in der geistigen Entwicklung Christi und sie finden dieselbe nicht vereinbar mit der unio hypostatica. Schon im Mutterschooße, das ist ihre Ansicht, sei Christus durch göttliche Erleuchtung mit aller Weisheit erfüllt gewesen, aber er habe seine vom Anfange an fertige Weisheit und Erkenntniß seinen Zeitgenossen verborgen und sie nur nach und nach, sowie er an Jahren zugenommen und wie sein Erlöserzweck es erheischte, nach Außen enthüllt, so daß er nur äußerlich und in der Ansicht den Menschen an Weisheit und Erkenntniß zugenommen habe [2]).

Auch der gegen die christologischen Irrthümer des Theodor von Mopsveste gerichtete 12. Kanon des 5. allgemeinen Concils begünstigt zum wenigsten diese Auffassung in hohem Grade [3]). Die

---

1) Vgl. die Stellen bei Petav. XI. cap. 1, 2.

2) Greg. Naz. orat. 20. Bern. Hom. II. de laud. Mariae. Joh. Dam. L. III. c. 22. cf. Petav. l. c.

3) „Wer den gottlosen Theodor von Mopsveste vertheidigt, der da sagt: ein Anderer sei der Gott Logos und ein Anderer der von Leiden der Seele und Begierden des Fleisches geplagte Christus, der sich nach und nach über das Unvollkommene erhob und durch den Fortschritt in den Werken besser und durch seinen Wandel tadellos wurde; derselbe sei wie ein gewöhnlicher Mensch auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des h. Geistes getauft wordeu, habe durch die Taufe die Gnade des h. Geistes erhalten, sei der Sohnschaft gewürdigt worden nnd werde mit Rücksicht auf die Person des Gottes Logos angebetet, ähnlich wie das Bild eines Kaisers, und sei erst nach der Auferstehung unwandelbar geworden in seinen Gedanken und völlig sündenlos u. s. w. der sei im Banne."

späteren Scholastiker, sowie die sämmtlichen älteren kirchlichen Theologen bekennen sich deshalb auch zu dieser Ansicht. Nach ihnen erfreute sich Christus im Mutterleibe schon einer vollkommen Erkenntniß und sie beziehen den Fortschritt Christi bloß auf die Menschen, denen Christus seine Weisheit nur nach und nach enthüllte oder, wie der Viktoriner Hugo nach dem Vorgange Augustins es deutet, die selbst in der von Christus ausströmenden Weisheit nach und nach immer mehr zunehmen und erstarken. Die meisten Scholastiker modificiren dann diese Auffassung in eigenthümlicher Weise, so daß nicht jeder innerliche Fortschritt in der Erkenntniß Christi geläugnet wird; sie erklären die Stelle bei Lukas nämlich so: Christus habe auch als Mensch Alles vom Anfange an erkannt; aber er habe es zunächst bloß durch götliche Erleuchtung und Mittheilung, nicht aber auf menschliche Weise, in der Form des menschlichen Denkens und Erkennens erkannt und gewußt; die menschliche Natur sei nicht das Princip seines Wissens gewesen; nach und nach habe er nun aber auch Vieles von dem, was er durch göttliche Erleuchtung wußte, in menschlicher Weise, durch Schluß, Abstraktion, auf dem Wege des Erlebnisses und der Erfahrung u. s. w. kennen gelernt; in dieser Beziehung habe also in seinem menschlichen Erkennen ein allmäliger Fortschritt statt gefunden und eben dieser Fortschritt sei in der Stelle bei Lukas gemeint [1]).

Die wichtigsten biblischen und traditionellen Gründe sprechen demnach für jene theologische Ansicht, welche dem Erlöser auch seiner Menschheit nach im Mutterleibe schon die Fülle der Erkenntniß vindicirt und jeden innerlichen Fortschritt in seinem Erkennen gänzlich negirt, und das unbefangene Denken kann deshalb in der That nicht umhin, ihr unbedingt den Vorzug einzuräumen. Auch die hypostatische Verbindung der beiden Naturen in Christus verlangt wohl unmittelbar diese Auffassung. Denn diese Verbindung ist und war doch vom Anfange an kein bloßes Neben- und Ineinandersein der beiden Naturen, nicht eine bloß äußerliche, todte, sondern eine in sich wirksame, lebendige Verbindung; eine wahrhaft lebendige Verbindung ist und war sie aber selbstredend vom Anfange an

---

1) Cf. Summa S. Thom. P. 3. Q. 9. art. 3.

nur dadurch, daß der göttliche Logos die ihm verbundene menschliche Natur sofort zu sich emporhob, sie mit seinem göttlichen Lichte durchleuchtete, und wie sollte daher die menschliche Seele Christi nicht vom Anfange an, wie um sich selber, so um ihre Verbindung mit dem göttlichen Logos und in ihm Alles erkannt und gewußt haben? Ohne diese Annahme kann das Dogma von der unio hypostatica als einer durchaus ursprünglichen unio gar nicht fest und seine Nestorianische Verflüchtigung gar nicht ferne gehalten werden. Das Selbstbewußtsein des Gottmenschen als Solchen war ja doch vom Anfange an in jeder Hinsicht ein vollkommenes und vollendetes und der göttliche Logos mußte daher vom Anfange an nicht bloß als Logos, sondern auch als Mensch von sich selbst als Menschen und von seiner Verbindung mit dem Logos ein vollkommenes Wissen besitzen; auch sein (des Logos) menschliches Selbstbewußtsein mußte vom Anfange an vollendet und in das göttliche Selbstbewußtsein aufgenommen und mit ihm geeinigt sein. Wäre dieses nicht der Fall gewesen, wäre in der Menschheit Christi zunächst gar kein Wissen und Erkennen gewesen, so wäre das Selbstbewußtsein des Gottmenschen als Solchen nicht vom Anfange an ein vollendetes gewesen und es würde folgen, daß die Menschheit in Christus zunächst und anfänglich von dem innigen Lebensverkehre mit der göttlichen Natur noch getrennt und ausgeschlossen gewesen und erst allmälig in denselben eingetreten sein würde d. h. mit anderen Worten: die hypostatische Unio selbst wäre im Anfange noch eine unvollendete gewesen und sie würde sich erst allmälig mit der Entwicklung des menschlichen Wissens und seiner formellen Einigung mit dem Selbstbewußtseins des λογος ihrer vollen Wahrheit nach vollzogen haben. Nach dem Dogma ist und war aber die unio der beiden Naturen eine durchaus ursprüngliche und vom Anfange an vollendete, und die agnoetische Vorstellung erscheint daher als eine unhaltbare, als Nestorianimus. Endlich verlangt denn auch die Würde Christi als des natürlichen Sohnes Gottes, als des Erlösers und Hauptes aller Kreaturen wohl unbedingt die Annahme, daß ihm auch als Menschen alle jene Vorzüge vom Anfange an eigneten, deren eine endliche menschliche Natur an sich wohl theilhaftig sein kann und die mit seinem Erlöserberufe zu vereinigen sind. Selbstredend steht aber der ursprüngliche Besitz einer vollkommenen Erkenntniß in keiner Weise

mit dem Erlösungszwecke im Widerspruch; denn er hob ja keine der für den Zweck der Erlösung erforderlichen Eigenschaften in Christus auf, weder seine Freiheit, noch seine Leidensfähigkeit und Sterblichkeit; der Besitz jenes Vorzuges erscheint vielmehr nicht nur im Einklange mit seinem Erlöserberufe, sondern durch denselben gefordert und erheischt; eben dadurch, daß er sich als erhaben zeigte über das Gesetz endlicher menschlicher Entwicklung, und die Fülle der Erkenntniß vom Anfange an besaß, offenbarte er ja auf eine lebendige Weise seine höhere himmlische Abkunft und Würde, sowie seinen Beruf als des Erlösers von Sünde und Irrthum.

§. 34.

Die Weisen (modi) der Erkenntniß Christi und die Objekte derselben.

1) Nach der Lehre der kirchlichen Theologen eigneten Christus als dem Erlöser, als dem Urbilde und Haupte der Menschheit alle möglichen Erkenntnißweisen der menschlichen Natur und er besaß daher vom Anfange an eine dreifache Erkenntnißweise, nämlich 1) die scientia beata seu beatifica. Christus schauete und erkannte als Mensch alles Erkennbare in Gott, im Glanze göttlicher Ideen, in der unmittelbaren Anschauung und Liebe Gottes; diese visio beata fand statt auf der Spitze seines Geistes, durchdrang aber in ihren Wirkungen nicht sofort, wenigstens nicht in permanenter Weise, weder seinen Körper, noch seine niedere Seelenthätigkeiten, und insofern, aber auch nur insofern kann und darf man einen Fortschritt selbst in dieser höheren Zuständlichkeit annehmen. Weiterhin 2) besaß Christus als Mensch ein göttlich ihm eingegossenes Wissen und Erkennen, ganz in derselben Weise, wie auch die Propheten allerdings in unvollkommener Weise ein solches Wissen und Erkennen besaßen; es beruhte auf göttlicher Einsenkung, Mittheilung und Erleuchtung (scientia indita, infusa). In Betreff des eingenthümlichen Charakters dieses infundirten Wissens herrschen unter den kirchlichen Theologen die verschiedenartigsten Ansichten. Nach einigen Theologen war dieses eingegossene Wissen Christi vom Anfange an ein aktuelles Wissen und es behielt fortwährend in ihm diesen Charakter. Andere Theologen

fassen dieses Wissen als ein zunächst bloß habituelles und potenzielles, dessen Inhalt sich erst nach und nach entfaltet habe. Nach einer dritten Ansicht war dieses infundirte Wissen und Erkennen in primo actu allerdings ein aktuelles; aber alsdann wurde es zu einem habituellen Wissen, zu einem habitus des Wissens d. h. die Objekte dieses Wissens standen nicht in jedem Augenblicke und ununterbrochen vor der geistigen Anschauung Christi; aber Christus konnte jenes ursprüngliche Wissen in jedem Augenblicke nach dem Wohlgefallen seines Willens und wie die Erlösungszwecke es erheischten, aktuell in sich erneuern und es bedurfte dazu nicht einer erneueten göttlichen Erleuchtung und Durchdringung; er besaß vielmehr die Fülle der Erkenntniß fortwährend in habitu, ganz in ähnlicher Weise, wie auch der Historiker die geschichtlichen Begebenheiten, von denen er weiß, nicht in jedem Momente aktuell weiß, aber sie in jedem Momente ganz nach seinem Wohlgefallen aus dem Schachte seines Wissens hervorholen und seiner Anschauung wieder vorführen kann. In dieser allmäligen Erschließung der ihm habituell inwohnenden Erkenntnißfülle, in der allmäligen Eröffnung des in ihm vom Anfange an verborgenen Schatzes der Weisheit und Erkenntniß, sowie in seiner allmäligen Offenbarung nach Außen kann und darf man daher nach dieser Ansicht einen gewissen Fortschritt in der Erkenntniß Christi statuiren und mit Rücksicht darauf die Stelle bei Lukas deuten und erklären. Welche von diesen Ansichten den Vorzug verdiene, das läßt sich schwerlich entscheiden. Endlich 3) besaß Christus ein natürliches, wahrhaft menschliches, in menschlicher Weise erworbenes, auf sinnlicher Wahrnehmung, auf Erlebniß und Erfahrung, auf Reflexion und Abstraktion beruhendes Wissen und Erkennen (scientia acquisita, naturalis, experimentalis), d. h. Christus erkannte das, was er durch die scientia infusa stets und immer wenigstens habituell schon wußte, die göttlichen und menschlichen Dinge zugleich auch, soweit dieses möglich war, in menschlicher Weise, durch Anwendung der gewöhnlichen Operationen des menschlichen Geistes, durch sinnliche Anschauung, durch Nachsinnen und Nachdenken, und in dieser Beziehung fand zum Theile ein wirklicher innerlicher Fortschritt in der Erkenntniß Christi statt, der Kreis seiner Anschauung und Erfahrung seines Wissens und Erkennens erweiterte sich immer mehr und mehr, und er besaß als Kind in dieser Hinsicht nicht dasselbe Wissen, was er als

Jüngling und Mann besaß; er nahm wirklich zu, wie an Alter, so an Weisheit und Gnade bei Gott und den Menschen. Eben darum und in diesem Sinne war die Kindheit Christi denn auch eine wirkliche Kindheit und keine bloß scheinbare. Ein Beispiel von dieser scientia acquisita in ihrem Unterschiede von der scientia infusa und einen Beleg für die Möglichkeit ihres Zusammenbestehens bietet die Stelle bei Joh. 1, 49—50 dar. Nach dieser Stelle schaute Christus durch die scientia infusa den Nathaniel schon, als er in weiter Entfernung unter dem Feigenbaum saß, und jetzt schaut er ihn zugleich durch sinnliche Anschauung, in sinnlicher Wirklichkeit. Eben so erkannte Christus durch die scientia infusa seine bevorstehenden Leiden vom Anfange an, späterhin wußte er von denselben durch eigene sinnliche Erfahrung.

2) Stellen wir die weitere Frage auf, was Christus alles in den bezeichneten Weisen erkannt habe, so gehörte zu den Objekten der Erkenntniß Christi zunächst 1) Gott selbst, und zwar erkannte er Gott vom Anfange an nicht bloß in den beiden letztern Weisen, sondern zugleich in unmittelbarer Anschauung (visio beata). Die Wahrheit dieser Thesis ergibt sich unmittelbar aus den früher angeführten Schriftstellen, worin Christus die ganze Fülle der Erkenntniß und alle Schätze der Weisheit zugeschrieben werden. Christus würde unstreitig die Fülle der Erkenntniß nicht besessen haben, sein Erkennen wäre vielmehr, wie der Apostel das menschliche Erkennen im ersten Briefe an die Korinther 13, 12 ausdrücklich charakterisirt, bloßes Stückwerk, ein bloßes Erkennen im Räthsel, im Spiegel gewesen, wenn er sich der visio beata nicht erfreut hätte. Ferner, bei Joh. 1, 18 heißt es: „Niemand hat Gott gesehen, der eingeborne Sohn, der im Schooße des Vaters ist, hat ihn uns verkündigt.“ Die Väter z. B. Augustin, Chrysostomus interpretiren diese Stelle in folgender Weise: Der eingeborne Sohn hat Gott gesehen und zwar hat er ihn im Unterschiede von den übrigen Gottesgesandten, Moses u. s. w. gesehen als Mensch und während seiner irdischen Erscheinung; denn eben als Mensch hat er ihn verkündigt, und Christus erfreute sich folglich als Mensch, während seines irdischen Lebens der Anschauung Gottes. Auch die Stelle bei Joh. 3, 11: „Was wir wissen, das reden wir, und was wir gesehen haben, das bezeugen wir,“ spricht für die visio intuitiva in Christus. Auch die Väter

schreiben fast ohne Ausnahme dem Erlöser die visio beatifica zu [1]). Endlich sprechen auch innere theologische Gründe für die Wahrheit dieser Thesis und zwar spricht dafür zunächst 1) wohl unmittelbar die unio hypostatica. Die persönliche Verbindung der Gottheit und Menschheit in Christus als solche war keine bloß äußerliche, sondern eine durchaus innige lebenskräftige Verbindung, und das Wissen um dieselbe von Seite der intellektuellen Seele Christi ist daher schwerlich als ein durch bloßes abstraktes Denken vermitteltes, sondern wohl nothwendig als ein auf realer Perception, also auf einer wie auch immer beschaffenen Anschauung beruhendes zu fassen. 2) Christus ist und war auch als Mensch vom Anfange an der natürliche Sohn Gottes (filius naturalis); dem natürlichen Sohne gebührt aber die Erbschaft der Kinder Gottes d. h. die visio beatifica. 3) Christus war schon während seines irdischen Lebens das Haupt der Menschen und der Engel; es erscheint aber nicht als geziemend, daß das Haupt an Weisheit und Herrlichkeit von den ihm untergeordneten Gliedern, von den Engeln übertroffen werde, und Christus erfreuete sich folglich vom Anfange der visio beata. Gegen die Wahrheit der vorliegenden Thesis pflegt man insbesondere folgende Einwendung zu erheben: Christus sei auf diese Weise von der einen Seite viator, Pilger zum himmlischen Vaterlande gewesen, insofern sein Leben noch ein irdisches war, von der andern Seite aber sei er schon comprehensor, Besitzer desselben gewesen, insofern er während seines irdischen Lebens schon die selige Anschauung Gottes genossen habe; beides hebe sich aber gegenseitig auf und sei nicht mit einander zu vereinigen; die visio beatifica habe insbesondere die Leidensfähigkeit in Christus nothwendig aufgehoben und so ein verdienstliches Wirken unmöglich gemacht, wo Gott geschaut werde und die selige Wonne des Himmels sei, da sei nothwendig aller Schmerz verschlungen und es könne von ihm nicht mehr die Rede sein. Die älteren Theologen lösen nach dem Vorgange des h. **Thomas** (P. III. Q. 15, art. 10) diese Schwierigkeit in folgender Weise: Die selige Anschauung Gottes habe in Christus während seines irdischen Lebens bloß auf der höchsten Spitze seines Geistes statt gefunden, sie habe aber

1) August. de consensu Evangeliorum l. IV. cap. ult. Quaest. 65. Leo epist. 25.

kraft eines göttlichen Wunders ihren verklärenden und beseligenden Einfluß nicht über die ganze menschliche Natur, also nicht über seinen Körper und seine niederen Seelenthätigkeiten ergossen und es enthalte daher keinen Widerspruch, anzunehmen, daß Christus auf der höchsten Spitze seines Geistes himmlische Wonne genossen, auf den übrigen Gebieten aber habe Leiden und Schmerzen empfinden können, daß er folglich nach der einen Seite hin schon comprehensor, nach der andern Seite aber erst viator, Pilger zum himmlischen Vaterlande gewesen sei, daß ihm die allseitige himmlische Verklärung seines Wesens erst am Schlusse als Lohn zu Theile geworden sei. Mit dieser Lösung kann das vernünftige Denken nicht anders als einverstanden sich erklären, und man kann sich für die Wahrheit derselben auch darauf berufen, daß nach einer gar nicht seltenen Erfahrung der fromme Gottergebene Christ in seinem Geiste die höchste Wonne in sich empfindet, während sein Körper von den heftigsten Schmerzen durchwühlt wird.

Zu den Objekten der Erkenntniß Christi gehört 2) alles außer Gott Vorhandene, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. In seiner himmlischen Erhebung, sitzend zur Rechten des Vaters, besitzt Christus auch als Mensch unverkennbar diese umfassende Erkenntniß, und man hat daher, wie die sämmtlichen älteren Theologen annehmen, keinen Grund, diese Erkenntniß Christus, dem Erlöser für irgend einen Zeitmoment abzusprechen, da sie mit seinem Erlöserberufe in keinem Widerspruche, vielmehr im besten Einklange steht. Bloß an der göttlichen Unendlichkeit, an dem vollkommenen Durchdringen der göttlichen Wesenheit besaß sein Erkennen, weil ein endliches Erkennen, eine nothwendige Schranke, und eben so besaß er nicht eine vollkommene Erkenntniß alles für Gott Möglichen, weil diese Erkenntniß ein vollkommenes Durchdringen der göttlichen Wesenheit, der göttlichen Allmacht u. s. w. voraussetzt, daher einer endlichen Kreatur nothwendig abzusprechen ist.

§. 35.

Fortsetzung. Die Vollkommenheit Christi im Willen, seine sündenlose Heiligkeit.

1) Christus als Gottmensch stellte nach den gegebenen Andeutungen überhaupt nothwendig den idealen vollkommenen Menschen in sich dar, und sowie er demnach als Mensch in intellektueller Hinsicht der schlechthin Vollkommene war, so ist und war er dieses auch in Beziehung auf sein Gefühl, Begehren und Wollen. Der natürliche menschliche Wille Christi insbesondere war ein durchaus kräftiger Wille, der die ihm verbundene Leiblichkeit und die niederen Triebe und Bewegungen der Seele vollkommen beherrschte; die Macht desselben war jedoch in dieser Hinsicht keine willkürliche und unbegränzte, keine Allmacht, sondern sie reichte an sich nicht weiter, als die Kenntniß der Gesetze und die Beachtung der Mittel reichte, an welche die Leiblichkeit des Menschen in ihrer Erhaltung, in ihrem Leben und Wirken gebunden ist und die allerdings bei Christus eine vollkommene war. Die Kraft, die Natur und Wesenheit seiner Leiblichkeit zu verändern und ihre Triebe und Bedürfnisse ganz nach Willkür ohne Anwendung natürlicher Mittel zu beherrschen, besaß Christus, wie überhaupt die Kraft der Wunder, da sie eine unendliche ist, nicht als eine ihm innewohnende Naturgabe, sondern er besaß sie nur vermöge seiner Einigung mit dem göttlichen Logos. In Folge der Unio war Christus aber vom Anfange an wirklich im Besitze der ganzen göttlichen Gnadenfülle und er besaß dadurch, wie die Väter überall lehren, in jedem Momente das volle Vermögen, die Kräfte, Triebe und Bedürfnisse seines leiblich-psychischen Wesens in der Weise zu beherrschen, daß alle Bewegungen desselben von seinem Wohlgefallen abhingen, daß sie seiner freien Entscheidung nicht voreilten und nicht ohne seine Zustimmung erfolgten und erfolgen konnten. Obschon daher Christus als Mensch für Bedürfniß und Leiden, physisches und geistiges, Hunger, Ermüdung, Furcht, Angst, Unwillen u. s. w. empfänglich war, so konnte er doch in jedem Momente derselben überhoben sein; seine Knechtsgestalt war in jedem Momente das Werk seines freien Willens; er wollte uns in Allem gleich wer-

den und er mußte dieses werden, wenn er uns in der Weise der Genugthuung erlösen wollte. Darum überließ er sich durch freien Willensakt dem Leiden und dem Tode, und erhaben über alle feindliche Mächte, ließ er sie auf sich eindringen, um sie zu besiegen; wirklich leidend war er doch in jedem Augenblicke seines Leidens mächtig und nie bloß passiv in dasselbe verloren; im Sterben herrschte er, wie der h. Hilarius (de trinit. 10, 62) sagt, und herrschend starb er, sein Tod war seine freie ethische That [1]).

2) Wie in Beziehung auf physische Macht, so war der menschliche Wille Christi aber auch in ethischer Hinsicht der schlechthin vollkommene, der absolut Sündenlose und Heilige. Diese sündenlose Heiligkeit enthält und sagt ein Zweifaches aus, nämlich 1) daß Christus von der einen Seite mit Bewußtsein und Freiheit niemals in die Sünde einging, daß er jede Einwirkung der Sünde auf sein Inneres abhielt und alles Böse, alle Versuchung, die ihm etwa von Außen nahe gebracht wurde, von sich abwies und daß er von der andern Seite zugleich positiv den vollkommen von ihm erkannten göttlichen Willen stets in seinem ganzen Umfange erfüllte, daß er in beständiger positiver Uebereinstimmung mit dem Gesetze des Heiligen und von der Liebe zu Gott und dem Göttlichen fortwährend durchdrungen war und so das Ideal des guten gottgefälligen Menschen allseitig in sich verwirklichte, (aktuelle Sündenlosigkeit und positive Heiligkeit). Weiterhin 2) sagt sie aus, daß Christus wie von aller aktuellen Sünde, so auch von der angebornen Sündhaftigkeit und soweit es sein Erlöserberuf gestattete, auch von ihren wesentlichen Folgen frei war, daß mithin die Concupiscenz, dieser dunkle Abgrund, aus welchem in der Menschenwelt alle Sünde emporsteigt, in ihm verschlossen und er überhaupt über alle Versuchlichkeit, über

---

1) Nach der Ansicht des h. Hilarius war, wie es scheint, die menschliche Natur Christi an sich vom Anfange an schon eine verklärte, an sich unempfänglich für Leiden und Sterben; aber kraft eines Wunders machte er sich aus freier Liebe für Leiden empfänglich, um das Geschlecht in der Weise der Genugthuung erlösen zu können. Es ermangelt diese Ansicht jedoch aller Begründung. Die einzig richtige Ansicht findet in der schon angeführten Stelle (S. 244) des Joannes von Damaskus ihre Aussprache.

jede Möglichkeit der Sünde erhaben war, die sogenannte Unsündlichkeit (impeccabilitas).

Die sündenlose Heiligkeit Christi im ersteren Sinne als Freiheit von aller aktuellen Sünde und als positive Heiligkeit folgt 1) aus den ausdrücklichen Aussprüchen der h. Schrift. Christus selbst bezeichnet sich als den absolut Sündenlosen und Heiligen, der da immer den Willen des Vaters vollkommen erfüllt (Joh. 8, 29), als geistiges Ebenbild Gottes, als Eins mit Gott, als Ausdruck des göttlichen Wesens in der Beschränkung des menschlichen Lebens. In diesen und andern Ausdrucksweisen liegt zwar unendlich mehr ausgedrückt als bloße Freiheit von der Sünde, als bloße moralische Einheit des Willens mit Gott, aber diese liegt zum Mindesten darin ausgedrückt. Geistiges Abbild Gottes ist nur der reine vollkommene Mensch; wo die Sünde ist, da wird Gott nicht gesehen; wo er aber gesehen wird, da ist nothwendig positive Heiligkeit. In gleicher Weise bezeichnen auch die Apostel in vollkommner Uebereinstimmung Christus als den Gerechten und Heiligen, als den, der versucht ist in Allem, wie wir, aber ohne Sünde, als das makellose Lamm, als den wahren Hohepriester, welcher heilig, unschuldig und unbefleckt und von den Sündern abgesondert ist, der darum nicht nothwendig hat, wie die andern Hohepriester für die eigenen Sünden Opfer darzubringen, der vielmehr nur insofern, als in ihm selbst keine Sünde war, befähigt war, unsere Sünde hinwegzunehmen [1]. Nicht weniger klar und entschieden ergibt sich die sündenlose Heiligkeit Christi, seine ethische Vollkommenheit 2) aus der dogmatischen Vorstellung, welche die Evangelisten und Apostel von Christus entwickeln; sie erblicken in ihm den Gründer eines neuen Gottesreiches der Liebe, Wahrheit und Gerechtigkeit, in welchem er selbst das Haupt, Gesetzgeber, König und Vorbild ist, den Erlöser von Sünde und Irrthum, den Ueberwinder alles Bösen, von dem alle Kraft zum Guten, die ganze Fülle der Gnadengüter auf die übrige Menschheit hinüberströmt. Selbstredend kann Christus diese Bedeutung nur eignen, wenn er selbst frei von aller Sünde, der Erlösung selber nicht bedürftig, positiv heilig und im Besitze der göttlichen Gnadenfülle war. Endlich 3) er-

---

1) 1 Joh. 3, 5. 1 Pet. 1, 9. 2, 21. Heb. 7, 26—27.

gibt sich die vollkommene Sündenlosigkeit Christi aus der biblisch-kirchlichen Lehre von der Göttlichkeit der Person Christi, aus der Verbindung seiner Menschheit mit dem Logos zu einer Einheit der Person, und dieses ist der eigentlich dogmatische Beweis für die absolute ethische Vollendung Christi. Christus ist als Gott mit dem Vater und dem h. Geiste die Heiligkeit selber, der Heilige der Heiligen, die Quelle aller Heiligkeit; aber er ist auch seiner Menschheit nach heilig, und zwar ist er es durch die Heiligkeit und Gerechtigkeit des göttlichen Wortes, womit seine Menschheit vom Anfange an unzertrennlich geeint war. Der göttliche Logos, welcher die Heiligkeit selbst ist, durchdrang, leitete und beherrschte als höchstes persönliches Princip in Christus fortwährend die von ihm angenommene menschliche Natur, das ganze menschliche Leben als ein ihm gehöriges mit allen seinen Bewegungen und Thätigkeiten; seine Menschheit war die Menschheit des Logos, sein Eigenthum, und eben deshalb nothwendig frei von jedem Anhauche der Sünde, einer Verirrung gar nicht fähig, sittlich vollkommen und heilig. Hätte der Mensch in Christus jemals in die Sünde gewilligt und nicht stets und immer das Gute und Heilige gewollt und vollzogen, so würde dieses nach dem Grundsatze: „die Handlungen gehören der Person an," dem göttlichen Logos zur Last fallen, das göttliche Wort hätte in ihm gesündigt, und nicht das Gute gewollt, insofern ja alle menschliche Thätigkeiten und Willensbewegungen von ihm als persönlichem Principe ausgingen und ihm persönlich angehörten. Christus war daher seiner Menschheit nach in ihrer wirksamen persönlichen Verbindung mit dem göttlichen Logos und durch ihn mit dem Vater und h. Geiste nothwendig und wesentlich auf alle Lebensstufen im vollen Besitze der ganzen göttlichen Gnadenfülle [1]) und demnach der absolut Sündenlose und Heilige, der ethisch Vollendete, der das Gute stets seinem ganzen Umfange nach vollkommen erfüllte. Die gratia unionis ist die höchste Gnade, welche dem geschaffenen Geiste zu Theile werden kann und in ihr besaß Christus die ganze Fülle des h. Geistes mit allen seinen Gaben und Gnaden, die heiligmachende Gnade, wie alle aktuellen Gnaden, die gratiae gratis datae wie die gratum facientes, die

---

1) Jes. 11. Coloss. 2. Joh. 1, 3.

ganze Fülle der Tugenden, der theologischen, wie der moralischen; bloß der gratia excitans ermangelte er, weil er derselben zu seiner Erhebung aus einem vorhandenen Sündenzustande nicht bedurfte und eben so ermangelte er der Tugend des Glaubens und zum Theile auch der Tugend der Hoffnung, weil er schon comprehensor war und des Besitzes Gottes als des vorzüglichsten Gegenstandes des Glaubens und der Hoffnung, seiner unmittelbaren seligen Anschauung und Liebe vom Anfange an sich erfreuete; was man schaut und besitzt, das kann man nicht mehr gläubig ersehnen und erwarten; bloß die leibliche Verklärung lag für ihn noch in der Zukunft und sie war insofern noch Gegenstand der Hoffnung. Alle übrigen Tugenden aber besaß Christus in ihrer ganzen Fülle und Vollendung; insbesondere durchdrang auch die virtus religionis fortwährend sein ganzes Leben und Wirken; denn obschon er auch als Mensch an der Würde der göttlichen Sohnschaft participirte und daher gewiß von dem Gefühl dieser seiner Würde aufs Tiefste durchdrungen war, so erkannte er doch das Verhältniß, worin er als Kreatur zu Gott stand, so vollkommen, wie kein anderer Geist es vermag, und jenes Gefühl seiner Würde war daher nothwendig zugleich aufs Tiefste durchdrungen von dem Gefühle anbetender Ehrfurcht und demüthiger Hingebung.

3) Sowie nun Christus frei von aller aktuellen Sünde und positiv heilig war, so war er auch insbesondere frei von der Erbsünde und von jeder sündhaften Disposition, ja selbst von der Möglichkeit der Sünde, er ist und war der Unsündliche, seine Heiligkeit war keine allmälig im Kampfe errungene, sondern eine natürliche, in seiner gottmenschlichen Natur gegründete Heiligkeit (sanctitas naturalis), ähnlich der göttlichen. Diese Unsündigkeit Christi ergibt sich mit aller Klarheit zum Theile schon aus den angeführten Schriftstellen; ganz unmittelbar und nothwendig aber ist sie gegeben mit dem Gottmenschlichen Charakter Christi, sowie mit seinem Erlöserberufe. Christus ist und war vom Anfange seiner Entstehung an der Erlöser und Gottmensch; die Verbindung seiner Menschheit mit dem göttlichen Worte war nach dem Dogma eine durchaus ursprüngliche und insofern daher das göttliche Wort nichts Sündhaftes in die Einheit seiner Person aufnehmen und nur der schlechthin Heilige als Erlöser gedacht werden kann, insofern war Christus nothwendig frei, wie von aller aktuellen Sünde, so von der angebornen Sündhaftigkeit

und überhaupt von der Möglichkeit der Sünde. Eben deshalb, weil Christus als Erlöser und Gottmensch nothwendig frei war und frei sein mußte von der Erbsünde, trat er denn auch nicht auf dem gemeinen gewöhnlichen Wege der Zeugung in den Zusammenhang des Geschlechts, sondern seine Empfängniß im Schooße der h. Jungfrau war eine wunderbare und heilige, und das Gesetz, woran nach göttlichem Rathschlusse die Fortpflanzung der Ursünde geknüpft ist, konnte sich deshalb an ihm nicht bethätigen.

Mit dieser seiner Freiheit von der Erbsünde ist und war Christus denn auch zugleich frei von den wesentlichen Folgen derselben, also insbesondere von der Begierlichkeit, sowie von aller inneren Versuchlichkeit zur Sünde; es gab in ihm keine innere Dispositionen, keine Neigungen zur Sünde, er hatte nicht mit ungeregelten Begierden und Leidenschaften, welche der Entscheidung der Vernunft voraneilen, zu kämpfen; er wurde zwar vom Teufel zur Sünde, zum Abfalle von Gott versucht, aber diese Versuchungen blieben ihm rein äußerlich; sowie sie nicht aus seinem Innern entsprangen, so fanden sie auch in seinem Innern keine Anknüpfungspunkte vor und hatten keinen sittlichen Kampf zur Folge. Kurz Christus war in keinem seiner Lebensmomente sittlich unentschieden, er unterlag keiner sittlichen Freiheitsprobe, sein sittlicher Charakter war vielmehr vom Anfange an ein für immer entschiedener, durchaus erhaben über alles Schwanken zwischen Gut und Böse, über jede Möglichkeit des Bösen; das Vermögen, zwischen dem Guten und Bösen wählen zu können, die libertas contrarietatis war in ihm nicht vorhanden, sein Wille war in Beziehung auf das Gute ein innerlich bestimmter Wille und er konnte so wenig das Böse wählen, als es dem Menschen möglich ist, nicht nach Glückseligkeit zu streben; die Freiheit Christi konnte sich auf dem ethischen Gebiete nur als die libertas exercitii und specificationis in der Wahl dieses oder jenes Guten bethätigen.

Diese absolute impeccabilitas Christi ergibt sich, wie schon bemerkt wurde, für das vernünftige Denken ganz unmittelbar aus dem Gottmenschlichen Charakter desselben. Könnte, dürfte und müßte man von Christus, dem Fleischgewordenen Worte Gottes sagen, daß er habe sündigen können, daß er für das Gute in freier Weise d. h. so sich entschieden habe, daß er sich auch an sich für das Gegentheil, für das Böse habe entscheiden können, so könnte, dürfte und müßte

auch von dem göttlichen Logos, der ja in Christus die Person ist, gesagt werden, daß er habe eine Sünde begehen können, was selbstredend mit der wesentlichen Heiligkeit desselben unverträglich und geradezu eine Blasphemie ist. Nur auf Nestorianischem Standpunkte kann von einer sittlichen Freiheitsprobe Christi, von einer Möglichkeit der Sünde u. s. w. die Rede sein, nicht aber auf biblisch-kirchlichen Standpunkt, wo die Vereinigung der beiden Naturen als eine persönliche begriffen wird. Was insbesondere noch die Begierlichkeit betrifft, der alle Menschenkinder in Folge der Erbsünde unterliegen, so ist sie allerdings nicht selbst Sünde und ihr etwaiges Vorhandensein in Christus würde insofern mit seiner Heiligkeit nicht geradezu in Widerspruch stehen; allein für ein Wesen, welches wie Christus mit innerer Nothwendigkeit dem Guten zugewendet und über jede Versuchlichkeit erhaben ist, verliert sie selbstredend gänzlich alle Bedeutung, sowie ihren eigenthümlichen Charakter; auch der Erlöserberuf Christi erheischt in keiner Weise den Besitz derselben, vielmehr das Gegentheil, und Christus war daher frei von aller Begierlichkeit, insofern sie zur Sünde reizt und lockt; im Besitze der göttlichen Gnadenfülle leitete er die Bewegungen seiner Seele ganz nach seinem Wohlgefallen, und wenn daher die Evangelien berichten, daß Christus vom Teufel versucht worden sei, so sind diese Versuchungen als rein äußerliche zu fassen und sie hatten nichts gemein mit den unüberlegten Bewegungen und den unfreiwilligen Verwirrungen unserer Seele.

In der Kirche ist diese totale Sündenlosigkeit Christi stets anerkannt, gelehrt und vertheidigt werden. Schon bei Origenes erscheint sie als der Grundgedanke seines Systems; er stellt den Satz auf, daß das Eintreten des göttlichen Logos in das menschliche Dasein nur durch die Vermittlung einer reinen, von der Sünde unbefleckten Seele möglich geworden sei, daß der Logos, die Heiligkeit selbst nur ein heiliger Mensch habe werden und sein können, daß er der menschlichen Natur seine Heiligkeit nothwendig mitgetheilt habe; sowie das vom Feuer durchglühete Eisen nicht zugleich kalt sein kann, so kann auch, wie Origenes [1]) sagt, der von der Fülle

1) De princ. II. 6. Anima Christi sicut ferrum in igne, sic semper in

des göttlichen Lebens durchdrungene Mensch Christus nur unwandelbar das Gute wollen und vollbringen. Auch die übrigen Väter schreiben einstimmig dem Erlöser die impeccantia im vollsten Sinne zu und sie begründen dieselbe durch seinen Gottmenschlichen Charakter. Der h. Augustin [1]) z. B. sagt: „die menschliche Natur Christi konnte in keiner Weise verschlechtert werden, sie war mit Rücksicht auf ihre unio der Sünde nicht fähig," und eben so sagt Anselmus [2]): „der erste Mensch konnte sündigen, weil er bloßer Mensch war, der zweite Adam aber konnte nicht sündigen, weil er Gott war." Die zweite und dritte Synode von Konstantinopel haben denn auch diese Unsündlichkeit Christi geradezu zu einem kirchlichen Dogma erhoben, und die letztere Synode erklärt ausdrücklich, daß der Logos in Christus einen der Sünde nicht fähigen Willen angenommen und mit sich vereinigt habe [3]).

§. 36.

Die Freiheit Christi. Der sittliche Werth und die Verdienstlichkeit seines sittlichen Lebens und Wirkens.

Nach der biblisch-kirchlichen Lehre ist und war Christus frei von der angebornen Sündhaftigkeit, im Besitze der ganzen göttlichen

---

sapientia, semper in Deo posita est et omne, quod agit, quod sentit, Deus est, et ideo nec convertibilis nec mutabilis dici potest, quam inconvertabilitatem ex Verbi Dei unitate indesinenter ignita possedit.

1) Contr. Maxim. III. 24. De corrept. et gratia c. 11: Neque metuendum est, ne isto ineffabili modo in unitatem personae a Verbo Deo natura humana suscepta per liberum voluntatis peccaret arbitrium, cum ipsa susceptio talis esset, ut natura hominis a Deo ita suscepta nullum in se motum malae voluntatis admitteret. cf. Tract. 108 in Joan. Enchir. 36. Praedest. Sanct. 15, 30. Tertull. de anima Christi 41: Solus enim Deus sine peccato et solus homo sine peccato Christus, quia et Deus Christus. cf. Ambros. Apol. II. pro David. Greg. Nyss. orat. catech. 16. Fulgent. ad Trasim. III. 29. Deitas non potest superari; propterea utique etiam Christi humanitas sine peccato permansit, quia eam in unitate personae divinitas accepit, quae naturaliter peccare non novit.

2) Cf. Cur. Deus homo c. 10.

3) Cf. Act. VIII. Mansi T. 11. 370. cf. S. 254.

Gnadenfülle, und zudem stand seine menschliche Lebensentwicklung unter der beständigen persönlichen Leitung und Herrschaft des ihm verbundenen Logos; das principium quod aller seiner Bewegungen und Thätigkeiten war der Sohn Gottes. Durch diese beiden Vorzüge besaß Christus nicht bloß die volle Möglichkeit, nicht zu sündigen, das posse non peccare, sondern zugleich auch das non posse peccare, er war sündenunfähig. Alle übrigen Menschen besitzen weder jenes posse non peccare nach seinem ganzen Umfange, noch dieses non posse peccare; ihre sittliche Freiheit wird während dieses irdischen Lebens niemals zur einer Nothwendigkeit des Guten, zur Freiheit der Kinder Gottes, sondern sie ist und bleibt fortwährend in höherem oder geringerem Maße die Freiheit zum Guten und Bösen, Wahlvermögen, libertas contrarietatis und eben darum mahnt die h. Schrift: „wer steht, sehe zu, daß er nicht falle." Der Mensch, wie er gegenwärtig ist, kann niemals nicht sündigen; die Sünde, wenigstens die materielle Sünde, das vestigium peccati sucht sich stets und überall selbst in sein besseres Wollen und Thun einzuschleichen.

Wenn man diese Vorzüge Christi mit Aufmerksamkeit betrachtet, so scheint daraus als wohlbegründeter Einwurf ein Dreifaches zu folgen: 1) daß Christus seiner Menschheit nach der sittlichen Freiheit, des freien sittlichen Willens oder wenigstens der freien Willensbethätigung gänzlich ermangelt habe, 2) daß die Verdienstlichkeit seines Handelns und Wirkens gefährdet und geradezu aufgehoben sei und 3) daß die Bedeutung des Beispieles Christi für uns gänzlich hinwegfalle, daß er aufhöre, unser Muster und Vorbild zu sein, dem wir nachstreben und nacheifern können und sollen.

In Christus sind nach dem Dogma zwei Willen, der göttliche Wille und der menschliche Wille und demnach auch zwei vollkommene und mithin freie Willensbethätigungen. Die Freiheit ist nun aber ihrem innersten Wesen nach Wahlfreiheit, sie besteht in dem Vermögen, zu wählen, zu wollen oder nicht zu wollen, zu handeln oder nicht zu handeln, und überall dort ist keine Freiheit, kein freies Wollen, wo dem Willen vermöge innerer Naturbestimmtheit und Naturnothwendigkeit nur Eine Weise der Richtung und Bethätigung möglich ist. Wenn daher Christus vom Anfange an in der seligen Anschauung Gottes lebte und sein menschlicher Wille vermöge seiner höheren Naturbestimmtheit, in Folge der unio und ihrer Vorzüge nur

das Gute, nur das, was Gott will und liebt, wollen und lieben konnte, so wollte und liebte er es nicht in freier Weise, sondern seine Willensbewegungen waren von einer höheren Nothwendigkeit beherrscht, seine volitiones waren dann zwar voluntariae, aber nicht liberae d. h. Christus als Mensch war nicht sittlich frei, seine Heiligkeit war und ist keine frei errungene, sondern eine nothwendige, ähnlich der göttlichen, welche ebenfalls die Nothwendigkeit in sich hat und gleich der Aseität, Ewigkeit und den übrigen absoluten Eigenschaften nicht auch nicht sein kann. Insofern nun Alles, was unter der Herrschaft der Nothwendigkeit sich vollzieht und sich nicht als eine freie, auf Wahl beruhende That, sondern schlechthin als eine bloße Begebenheit charakterisirt, dem handelnden Subjekte nicht zum Verdienste angerechnet werden kann, insofern kann, wie es scheint, auch die andere Folgerung nicht vermieden werden, daß die sittliche Vollkommenheit Christi des Verdienstes ermangele und daß demnach auch seine Genugthuungsleistungen keine wahre wirkliche Genugthuungsleistungen gewesen seien. War endlich die sittliche Vollkommenheit Christi, seine Heiligkeit keine frei errungene, sondern eine wie auch immer auf einer höheren Nothwendigkeit beruhende, so ist und bleibt Christus wohl in der That für uns kein Gegenstand der Nachahmung, nicht Muster und Vorbild, sondern ein bloßes Ideal, welches, wie das göttliche in unerreichbarer Ferne vor uns steht, welches wir anstaunen und bewundern, aber nicht erreichen können.

Zur Lösung der hier obwaltenden Schwierigkeiten, die in der That nicht ohne Bedeutung sind, haben einige Theologen bemerkt, nicht die Möglichkeit der Sünde, das sündigen Können, sondern nur das wirkliche Sündigen stehe mit dem gottmenschlichen Charakter Christi und mit seinem Erlöserberufe in Widerspruch. Daß aber Christus als Mensch seine Freiheit niemals mißbrauchen und die in ihm vorhandene Möglichkeit der Sünde niemals zur Wirklichkeit erheben werde, das habe Gott vermöge seiner scientia media von Ewigkeit her, bevor er den Beschluß, den Gottmenschen zu senden, gefaßt hatte, vorhergesehen und in Folge dieses Vorhersehens habe Gott den Beschluß, den Gottmenschen wirklich zu senden, gefaßt und ausgeführt. Der Mensch in Christus habe daher allerdings vermöge seiner Freiheit sündigen und seine Einigung mit dem Logos auflösen

können, aber er habe es faktisch nicht gewollt, sondern stets in freier Weise mit dem Logos zusammengestimmt.

Es bedarf keiner Nachweisung, daß diese Lösung keine Lösung ist, sondern die Schwierigkeit allseitig bestehen läßt; sie steht zugleich im direkten Widerspruch mit der biblisch-kirchlichen Lehre von Christus. Christus besaß wirklich die impeccantia im vollsten Sinne; der Gottmensch konnte schlechterdings nicht sündigen, er konnte nicht das Bewußtsein haben, das Gute auch nicht wollen zu können, sondern er wollte nur das Gute, da er es nicht anders konnte. Wie besteht daher mit dieser Nothwendigkeit des Guten die Freiheit und die Verdienstlichkeit des Lebens und Wirkens Christi?

Andere Theologen berufen sich zur Lösung dieser Schwierigkeiten auf den bekannten Ausspruch des h. Anselmus: „das Vermögen, zu sündigen, sei nicht die Freiheit selbst, noch ein Theil der Freiheit [1]), sowie auf den ähnlichen Ausspruch des h. Thomas [2]): das Vermögen zu sündigen, sei ein Mangel der wahren Freiheit, und sie erläutern diese Aussprüche durch die Bemerkung, das Wesen der Willensfreiheit bestehe überhaupt nicht in der Wahl, sondern die Freiheit bestehe einzig in der Selbstbestimmung, in der Unabhängigkeit von Allem, was nicht das wollende Subjekt, der Wille selber sei und sie sei daher nur unvereinbar mit äußerer Nöthigung, mit dem Zwange, nicht aber mit einer innern aus der Natur des wollenden Subjekts selbst stammenden Nöthigung, nicht mit einer Abhängigkeit des Subjektes von seiner innern Naturbestimmtheit; wo daher der Wille, sei es von Natur oder vermöge göttlichen Gnadeneinflusses so in sich geartet und gestimmt sei, daß er nicht das Böse, sondern nur das Gute wolle und wollen könne, da sei die höchste Freiheit, wie auch schon der h. Augustin dieses gesagt habe, (Magna libertas est, posse non peccare, maxima non posse peccare). Wenn daher Schrift und Kirche von Christus lehrten, daß er frei von der Sünde und nicht fähig zur Sünde, aber doch wahrhaft frei gewesen sei und mit menschlicher Freiheit die Sünde von sich ferne gehalten habe, so lehrten sie damit nichts Widersprechendes,

1) Dial. de lib. arbit. c. 1.
2) Summa P. III. Q. 15. art. 1.

alles dieses stehe vielmehr nach dem wahren Begriffe von Freiheit im besten Einklange; Christus sei als Gottmensch schon während seines irdischen Lebens im Besitze der Freiheit der Kinder Gottes gewesen, welche die Nothwendigkeit in sich habe, aber die höchste Freiheit sei, und eben dieser Besitz habe die Verdienstlichkeit seines gottgefälligen Handelns und Wirkens nicht aufgehoben, vielmehr demselben die höchste Verdienstlichkeit aufgeprägt; denn die Bedingungen des Verdienstes sei nicht Wahlfreiheit, sondern eben nur der Zustand der heiligmachenden Gnade, der status viatoris, die göttliche Verheißung und Selbstbestimmung (in dem angebenen Sinne).

Auch in Betreff dieses Lösungsversuches ist es durchaus klar und einleuchtend, daß er ein ganz verfehler und absolut verwerflicher sei; er beruht auf einer Jansenistischen Verfälschung des Freiheitsbegriffes. Nach dem Zeugnisse unseres Selbstbewußtseins sowie nach der biblisch-kirchlichen Lehre besteht das Wesen der Willensfreiheit ausschließlich in dem Vermögen, zu wählen und dort gibt es schlechterdings keine Freiheit, keine Macht wahrer, wirklicher Selbstbestimmung, wo es keine Wahl gibt. Die Kirche insbesondere hat im Streite mit Bajus und Jansenius alle jene Vorstellungen, wornach die Freiheit mit der Nothwendigkeit nicht unvereinbar sein soll, mit Nachdruck verworfen; sie erklärt es für eine häretische Behauptung, daß die Freiheit des Willens mit innerer Nöthigung zusammen bestehen könne und stellt als Dogma fest, daß es keine Zurechnung, keine Schuld und kein Verdienst gebe, ohne die libertas a necessitate d. h. ohne Wahlfreiheit. Wenn der h. Anselm, Thomas und Augustin lehren, daß das Vermögen sich eben so zum Bösen als zum Guten bestimmen zu können, kein Theil der Freiheit und eine Unvollkommenheit sei, so wollen sie damit keineswegs jenen Jansenistischen Freiheitsbegriff bevorworten und nicht behaupten, daß die Wahl nicht zum Wesen der Freiheit gehöre, sondern sie wollen damit nur dieses sagen, daß das Vermögen, auch das Böse wählen zu können, eine Ausdehnung der Freiheit über die Gränze sei, innerhalb welcher sie unter allen Verhältnissen ein Vorzug ist, daß ein sittlicher Zustand des endlichen Geistes möglich sei, wo sich seine Wahl, seine Freiheit nur auf dem Gebiete des Guten in der Wahl dieses oder jenes Guten, unter diesen oder jenen selbst-

gewählten Verhältnissen bethätigen könne und daß ein solcher Zustand ein vollkommnerer Zustand sei; kurz sie wollen in jenen Aussprüchen nicht die Natur der Willensfreiheit erklären, sondern die Wohlthat der Gnade preisen, die uns von der Knechtschaft der Sünde und allem Uebel allmälig befreit und in den Zustand der Freiheit der Kinder Gottes, welche die Nothwendigkeit des Guten in sich hat, hinüberführt. In andern zahlreichen Stellen, wo die Väter ex professo über die Natur der Willensfreiheit sich auslassen, da setzen sie klar und entschieden das freie Wollen und Handeln dem Handeln aus innerer Nothwendigkeit, aus Naturtrieb u. s. w. entgegen und begreifen die Freiheit als Wahlvermögen, sie erklären nur jenes Wollen und Handeln als ein freies, welches ex motu animi libero et ad faciendum et non faciendum hervorgeht [1]).

Andere Dogmatiker endlich haben folgenden Lösungsversuch aufgestellt: Gott habe von der menschlichen Seele Christi vermöge seiner scientia media ewig vorhergesehen, daß sie unter bestimmten Gnadenverhältnissen auch ohne die hypostatische Einigung alles Böse mit Freiheit meiden und den göttlichen Willen stets und immer vollkommen erfüllen werde, und eben deshalb habe der göttliche Logos diese menschliche Natur mit sich zu einer Einheit der Person verbunden und so gleichsam hinterher auch an sich die Verwirklichung des Bösen bei ihr absolut unmöglich gemacht; gleichsam zur Belohnung ihres ewig vorhergesehenen Verdienstes als eines unter andern Verhältnissen wirklichen habe Gott die menschliche Seele Christi durch jene Vereinigung in Verhältnisse versetzt, die selbst den Gedanken der Sünde bei ihr unmöglich machten. Christus habe daher allerdings nur das Gute wollen und vollbringen können, aber diese Nothwendigkeit des Guten habe doch die Freiheit und Verdienstlichkeit in sich, zwar nicht in realer Weise, aber doch insofern, als die Seele Christi das, was sie jetzt vermöge der hypostatischen Einigung mit Noth-

1) Aug. de duabus animis I, 12. Quam ob rem illae animae, quidquid faciunt, si natura, non voluntate faciunt i. e. si libero et ad faciendum et non faciendum motu animi carent . . . . . peccatum earum tenere non possumus. Cf. de spirit. et Atl. 31. de act. cuo Fel. non II, 4.

wendigkeit wolle, auch ohne jene unio in freier, verdienstlicher Weise gewollt haben würde.

Auch dieser Lösungsversuch befriedigt in keiner Weise das tiefere Denken und er löset nicht die hier obwaltenden Schwierigkeiten. Wenn man auch zugeben könnte und dürfte, daß Gott sich die menschliche Seele Christi zunächst ohne die unio hypostatica als für sich selbst subsistirend d. h. als Person habe denken können und sie ursprünglich in Wirklichkeit so gedacht habe [1]), so erscheint es doch als ein durchaus unzulässiger, ja als ein widersinniger Gedanke, daß ihr vorhergesehenes freies verdienstliches Wirken, da es als solches niemals sich verwirklichte, sondern rein auf dem Gebiete des Möglichen verblieb, ihrem späteren durch die unio bedingten nothwendigen Wirken den Charakter und die Bedeutung eines freien verdienstlichen Wirkens mitgetheilt habe und habe mittheilen können; denn nach allen unseren ethischen Begriffen verdient und empfängt nur die wirklich vollzogene freie That Belohnung oder Strafe, nicht aber die bloß mögliche That, welche unter anderen Umständen im freien Subjekte sich verwirklicht haben würde.

Die älteren Theologen lösen die hier obwaltenden Schwierigkeiten in folgender Weise und diese Art der Lösung hat wohl ausschließlich auf Wahrheit Anspruch. Es ist zunächst durchaus einzuräumen und festzuhalten, daß in Christus als Menschen die Möglichkeit des Bösen gänzlich verschlossen war und daß ihm deshalb die Freiheit als das Vermögen, das Gute oder Böse zu wählen, durch-

1) Das Verhältniß zwischen Natur und Person ist für uns nicht vollkommen bestimmbar und es läßt sich daher nicht mit Sicherheit entscheiden, ob der Gedanke, daß Gott sich die menschliche Natur Christi auch ohne die hypostatische unio als eine in und durch sich selbst persönliche habe denken können und gedacht habe, ein zulässiger Gedanke sei oder nicht. Wer die menschliche Natur als die in allen Menschenindividuen identische begreift und die persönliche Verschiedenheit derselben bloß in der Verschiedenheit der Accidenzen sucht und findet, der muß jenen Gedanken allerdings verwerflich finden. Die menschliche Natur ist aber in der That in allen menschlichen Persönlichkeiten nicht die identische, sondern eine verschiedene, eine individuelle und konkret bestimmte, und insofern möchte über die Unzulässigkeit jenes Gedankens wohl nicht so leichtfertig abgesprochen werden können.

aus abzusprechen sei. Christus bestimmte sich als Mensch freiwillig (voluntarie) ohne allen äußern Zwang vom Anfange an, im Momente seiner Entstehung nur für das Gute, aber er konnte sich auch nicht anderes bestimmen, er konnte mit dem Logos zu Einer Person geeinigt, erfüllt vom göttlichen Geiste und seiner Anschauung sich erfreuend nur das Gute wollen und lieben; seine Freiheit war in dieser Hinsicht in der That von der Nothwendigkeit verschlungen und darin aufgehoben. Sowie der Logos in sich selbst nur das Gute will und wollen kann, so kann er auch als Mensch in der angenommenen menschlichen Natur nur das Gute wollen und lieben. Die entgegengesetzte Ansicht steht in Widerspruch mit dem Gottmenschlichen Charakter Christi und sie begreift die unio unverkennbar nicht als eine wahre und wirkliche Lebensverbindung, als ein reales Aufgenommensein des menschlichen Lebens in das göttliche, sondern in Nestorianischer Weise als ein bloßes Nebeneinanderhergehen der beiden Naturen, als ein bloßes Ueberwachtsein der menschlichen durch die göttliche. Da der Logos in Christus die Person das principium quod aller Bewegungen war und ist, so ist überhaupt in Christus keine eigentliche Willkür, kein menschliches *θελημα ὑποστατικον*, sondern nur ein *θελημα φυσικον* denkbar, welches sich nur auf dem Gebiete des Guten bethätigte und bethätigten konnte. Insofern nun die Verdienstlichkeit des Handelns und Wirkens nach dem kirchlichen Dogma ganz wesentlich durch Wahlfreiheit bedingt ist und keiner Thätigkeit ein Verdienst zugeschrieben werden kann, welche in irgend einem Sinne die Nothwendigkeit zum Principe hat, insofern ist durchaus einzuräumen, daß die sittliche Vollkommenheit Christi, seine immanente Heiligkeit, seine Beobachtung des göttlichen Lebensgesetzes als solche nicht der eigentliche Grund, nicht das Princip und den titulus seines Erlösungsverdienstes sei und sein könne. Soll daher die Verdienstlichkeit des Handelns und Wirkens Christi noch festgehalten werden, so kann dieselbe nur darin begründet sein, daß die eigenthümliche Art und Weise, wie er seine innere Heiligkeit nach Außen offenbarte, durchaus seiner freien Entscheidung anheimgegeben war, daß in dieser Beziehung seine *θελημα φυσικον* als wirkliche Wahlfreiheit als libertas excercitii und specificationis sich bethätigen konnte und wirklich bethätigte, und so verhält es sich denn auch wirklich. Christus konnte nicht zwischen dem Guten und Bösen wählen, aber er konnte

frei wählen in Beziehung auf die Art und Weise, wie er seine Liebe zum himmlischen Vater bethätigen wollte, wie, aus welchen Motiven und unter welchen Verhältnissen er das göttliche Lebensgesetz stets und immer erfüllen wollte. In diesen Beziehungen war dem menschlichen Willen in Christus von dem ihn tragenden Logos eine freie Bewegung gestattet, und wie jener wollte, so wollte auch dieser, das göttliche und menschliche Wollen war und ist in dieser Hinsicht ein vollkommenes Zusammenstimmen. Insbesondere stand alles auf das Mysterium der Erlösung Bezügliche, seine menschliche Erniedrigung, die Uebernahme der Mühseligkeiten und Leiden, denen er sich für den Zweck der Welterlösung unterzog, durchaus in seiner freien Wahl; denn als Gottmensch, als der Reine und Schuldlose war Christus an sich durchaus frei von allen Folgen und Strafen der Sünde, von allen Drangsalen des gegenwärtigen Lebens; es bestand für ihn weder eine physische noch moralische Nothwendigkeit, dieselbe auf sich zu nehmen, er konnte die Schuld des Geschlechts auf sich nehmend, leidend und sterbend in der Weise der Genugthuung oder auch in der Weise dasselbe erlösen, daß er ihm die göttliche Begnadigung als eine umsonst dargebotene bloß ankündigte. Es war nun zwar allerdings der Wille seines himmlischen Vaters, daß er für den Zweck der Welterlösung dem Leiden und dem Tode sich hingeben sollte; aber dieser Rathschluß des Vaters war doch kein unbedingter und absoluter, den er als Pflicht hätte realisiren müssen, sondern seine Realisirung war, wie die h. Schrift ausdrücklich hervorhebt und die Väter überall lehren, durchaus seiner eigenen freien Entscheidung anheimgegeben. Christus brauchte nicht zu sterben, sondern er ist für unsere Sünden gestorben, weil er es wollte. Qui posset non mori, sagt der h. Augustin (Trinit. IV, 13), si nollet, procul dubio, quia voluit, mortuus est; und eben so sagt der Erlöser selbst (Joh. 10, 17): „Ich gebe mein Leben hin, um es wieder zunehmen. Niemand kann es mir entreißen; aber ich lasse es von mir selbst; ich habe die Gewalt, es zu lassen, und die Gewalt, es wieder zu nehmen.“ Mit diesem Worte des Erlösers stimmt der Prophet Isaias überein, wenn er vom Messias sagt (53, 7): „Er ward geopfert, weil er es selbst gewollt hat,“ und eben so der Apostel: „Er hat sich selbst erniedrigt, indem er gehorsam geworden bis zum Tode und zwar bis zum Tode am Kreuze“ (Phil. 2, 8). Jener göttliche Befehl

war also in der That kein absoluter und unbedingter; Christus konnte vielmehr, wie er selbst sagt, die Suspension desselben vom Vater erbitten, er konnte den Vater bitten, auf daß er ihm Legionen von Engeln sende, um ihn aus den Händen der Juden zu befreien, und eben darin nun, daß er jene Suspension sich nicht erwirkte, sondern frei und freiwillig ein armes mühseliges Leben wählte, während er reich sein konnte, daß er frei und freiwillig die Schuld Aller auf sich nahm und sich in ihre Leiden und Schmerzen versetzte, in dieser auf freier Wahl beruhenden Erniedrigung, in dieser freien Uebernahme der Sündenstrafen aus reiner Liebe zu Gott und den Menschen, in dieser freiwilligen Verklärung seiner heiligen Liebe zur leidenden Liebe, darin zeigt sich und darin besteht die Verdienstlichkeit und zwar die unendliche Verdienstlichkeit, die unendliche Kraft und Bedeutung der Erlösungsleistungen Christi. Das principium quo merendi war zwar die endliche menschliche Natur, Christus als Mensch; aber der Mensch war zugleich Gott, das principium quod merendi war die Eine Person des Gottmenschen, jene menschlichen Leistungen waren durch die unendliche Würde der Person nobilitirt und darum von einer unendlichen Kraft und Bedeutung. Jene Liebe des Erlösers erheischte ihren Lohn und er konnte denselben dem Geschlechte zuwenden, da er selbst desselben an sich nicht bedurfte; er erwarb dem Geschlechte den Erlaß der Schuld und die Fülle der Gnaden, sich selbst aber, weil er und der Vater es so wollten, die volle Verklärung seiner Leiblichkeit und seine Erhöhung zur Rechten des Vaters, nicht aber die unio selbst; denn sie ist das Princip alles menschlichen Verdienstes und fällt daher selbst nicht unter das Verdienst (principium merendi non cadit sub meritum); sie beruht auf absoluter, durch kein Vorhersehen bedingter Vorherbestimmung, und eben diese unbedingte Vorherbestimmung des Gottmenschen ist der Grund und das Princip der Vorherbestimmung Aller, die da vorherbestimmt sind zu ewigen Leben. „Würdig bist du daher o Herr," so heißt es deshalb in der Apokalypse 5, 12, „der du aus Liebe den Tod für uns erduldet hast, zu empfangen von aller Kreatur Ehre, Preis und Ruhm in alle Ewigkeit."

In den gegebenen Andeutungen hat nun einschließlich schon der letzte der bezeichneten Einwürfe, daß nämlich Christus als der absolut

Sündenlose für uns aufhöre, sittliches Muster und Vorbild zu sein, seine Lösung gefunden. Christus als der absolut Sündenlose, ist für uns allerdings in Wirklichkeit nicht in dem Sinne ein Vorbild, wie jener Einwurf es will, d. h. nicht in der Weise, daß wir in diesem irdischen Leben schon ganz so sein sollen, wie er, sondern nur in der Weise, daß wir allmälig so werden sollen, wie er. Christus ist und bleibt der Erlöser, wir sind die Erlöseten. Zum Begriffe des Erlösers gehört ursprüngliche und permanente Freiheit von der Sünde, wesenhafte Heiligkeit; bei den zu Erlösenden wird aber immer Sündhaftigkeit und Möglichkeit der Sünde vorausgesetzt. Wir können daher während dieses Lebens niemals vollkommen so sein, wie Christus, sondern wir können nur durch ihn von der Sünde frei, ihm ähnlich und in sein Bild verklärt werden; Christus ist und bleibt auch in sittlicher Hinsicht einzig in seiner Art. Allein obschon dieses ist, so ist Christus uns doch mehr als ein bloßes Ideal, welches in unerreichbarer Ferne vor uns steht, welches wir anstaunen können, wodurch wir aber nicht zu einer muthigen und freudigen Nachahmung ermuntert würden, er ist für uns vielmehr auch ein Muster, dem wir, wenn wir ihm auch niemals vollkommen gleich sein können, doch immerhin nachahmen können und sollen. Denn 1) die Heiligkeit Christi ist und bleibt doch ungeachtet seiner Impeccabilität immerhin eine wahrhaft menschliche, die Heiligkeit eines wahrhaft menschlichen Wesens; sie zeigt uns, welcher Entwicklung die sittliche Natur des Menschen an sich fähig ist, was der Mensch an sich, unterstützt und gekräftigt vom göttlichen Geiste werden und sein könne, welche Blüthen der Tugenden er aus sich hervortreiben könne, und schon aus diesem Grunde also ist uns die sittliche Vollkommenheit Christi mehr als ein unendliches Ideal. Die Heiligkeit Christi ist und war 2), wenn auch nicht in ihrem Principe, in ihrem Wesen und Ursprunge, aber doch in der Art und Weise ihrer Offenbarung und Bethätigung zugleich insofern eine wahrhaft menschliche, als die Freiheit immerhin ihren Antheil daran hatte. Christus ist und war als Mensch kein starres, todtes, bewegungsloses Bild, er theilte vielmehr freiwillig alles, was der menschlichen Natur eigen ist, abgesehen von der Sünde. Auf der Spitze seines Geistes erfreute er sich allerdings der seligen Anschauung Gottes; aber sie durchdrang doch nicht in permanenter Weise seine Leiblichkeit und sein niederes Seelenleben, und

er war und blieb daher ein Wesen voll warmen, reichen, vielfach bewegten Lebens, der Freuden, wie der Leiden fähig, er freute sich in sinnlicher Weise und er litt, wie Menschen leiden. Schwierigkeiten und Hindernisse aller Art stellten sich ihm von allen Seiten entgegen. Die Sünde und Gottlosigkeit drangen thatsächlich auf ihn ein, Verachtung und Hohn, Haß und Fanatismus, Undank und Verrath stellten sich ihm furchtbar entgegen, um sein Werk zu hemmen. Christus konnte nun offenbar ein wahrhaft menschliches Herz nicht haben, wenn nicht dieser für seine unendliche Liebe ihm gewordene Haß seiner Feinde, der damaligen, wie der späteren den tiefsten Eindruck auf seinen Geist gemacht hätte. Christus konnte die frische erregbare Lebensfülle nicht besitzen, die wir in ihm finden, wenn seine sinnliche Natur nicht, wie jede menschliche, beim Herannahen eines furchtbaren Todes in sich erbebt hätte. Ja selbst jener Wechsel von Dunkelheit und Verklärung, von Leere und Fülle, den auch die Heiligen kennen und den Thomas von Kempis im zweiten Buche seiner Nachfolge (K. 9) so schön beschreibt, war auch dem Erlöser nicht fremd. Jene seligen Stunden, in welchen die Seele mit göttlichem Troste erfüllt ist, mit himmlischen Frieden und Freude, so daß sie mit Leichtigkeit alle Leiden erträgt, weil die Gnade ihr reichlichen Trost gibt, wechselten auch bei ihm mit den Stunden der Dunkelheit und Oede, wo Gott ferne zu sein scheint, weil Trost und Freude ferne sind. Zeugnisse dafür sind sein Leidenskampf in Gethsemane und sein Ausruf am Kreuze: „Gott, mein Gott! warum hast du mich verlassen!" Die Gottheit war hier in die verborgensten Tiefen seines Wesens zurückgetreten und sein Seelenleiden steigerte sich bis zum Gefühle der Gottverlassenheit; aber es ist doch nicht die Klage der Ungeduld, nicht die Klage des Zweiflers, die man vernimmt, sondern geduldig leerte er den vom Vater ihm dargereichten Leidenskelch und er haucht seine Seele uns mit dem bedeutsamen Worte: „es ist vollbracht!"

Indem Christus nun so in Allem versucht war, wie wir, in freier Wahl das Höchste sich zum Ziele setzte und den Schwierigkeiten und Hindernissen, die sich ihm entgegen stellten, nicht wie er hätte thun können, aus dem Wege ging, sondern sie mit seiner sittlichen Kraft besiegte, so ist er uns eben in der Art und Weise,

wie wir unter allen Verhältnissen das Gute vollbringen und unsere Liebe zu Gott bethätigen sollen, in der Lust am Leiden für Andere u. s. w. ein wirkliches Muster und Beispiel geworden. Das menschliche Leben und Wirken Christi wurde allerdings stets getragen von göttlichen Kräften; allein insofern auch uns die göttliche Unterstützung nicht mangelt, insofern ist und bleibt Christus für uns Muster und Vorbild, und der genannte Einwurf besteht also in keiner Weise.

Zweite Abtheilung.

Das Erlösungswerk Christi.

§. 37.

Zusammenhang dieses Abschnittes mit dem vorhergehenden. Disposition desselben.

1) Die Lehre von dem Werke des Erlösers steht mit der Lehre von der Person desselben im innigsten und wesentlichsten Zusammenhange; beide beleuchten und bewahrheiten, stützen und ergänzen sich gegenseitig. So wie die durch Christus vollbrachte Erlösung, die in ihr sich bethätigende wahrhaft göttliche Kraft ganz unmittelbar für die Göttlichkeit seiner Person zeugt, so zeugt auch umgekehrt die Menschwerdung des Sohnes, die gottmenschliche Würde Christi ganz unmittelbar für die Wahrheit seines Erlöserberufes, für die Realität und Vollkommenheit seiner Erlösungsleistungen; die Inkarnation des göttlichen Wortes würde zu einem Räthsel werden, wenn sie die Thatsache der Erlösung nicht in ihrem Gefolge hätte. Gott in seiner ewigen unantastbaren Sichselbstgleichheit konnte ja durch jene Selbstentäußerung an Leben und Seligkeit weder gewinnen noch verlieren, er konnte dadurch nicht für sich, sondern nur für die Kreatur etwas bezwecken, und was konnte er daher anderes bezwecken als die Wiedererhebung der Gefallenen, ihre Erlösung?

Der enge Zusammenhang dieser beiden Abschnitte beschränkt sich jedoch nicht auf die bloße Gewißmachung von der Realität der durch Christus vollbrachten Erlösung, sondern der Zusammenhang ist zugleich ein durchaus innerlicher und wesentlicher, ein durchaus nothwendiger und allseitiger. Die ganze Kraft und Bedeutung des Erlö-

sungswerkes Christi ruht einzig in der eigenthümlichen Würde seiner Person, in seinem gottmenschlichen Charakter. Nur als Gottmensch konnte Christus, wie die frühere Darstellung zum Theile schon gezeigt hat, der Erlöser des gefallenen Geschlechts werden und sein, die wesentlichen Bedingungen aller Erlösung verwirklichen. Nur als Gottmensch ist und war Christus die absolute Wahrheit und nur dieses seiend konnte er das Geschlecht aus den Fesseln des Irrthums befreien und ihm die Wahrheit dem Inhalte, wie der Form nach in ihrer ganzen ergreifenden Macht, in ihrer ganzen Kraft und Herrlichkeit vermitteln. Nur als Gottmensch ist und war Christus der sündenlose, der gottgefällige, heilige Mensch und sein Handeln und Leiden, sein thätiger und leidender Gehorsam von unendlichem Werthe; nur als Gottmensch konnte er deshalb für das schuldige Geschlecht eintreten und ein Verdienst sich erschwingen, welches der Schuld entsprach, dieselbe sühnte und tilgte. Nur als Gottmensch endlich ist und war Christus das Leben, und nur dieses seiend konnte er für das Geschlecht der Spender des Lebens sein und werden, die Fülle aller Gnaden erwirken und jene Kräfte ihm einsenken, wodurch der in dasselbe eingedrungene Todeskeim ertödtet und neues himmlisches Leben schöpferisch in ihm begründet wurde. Kurz die Befreiung des Geschlechtes von der Sünde und den Sündenfolgen konnte nur das Werk eines Gottmenschen sein und die Lehre von dem Werke des Erlösers steht daher mit der Lehre von der Person desselben im innigsten Zusammenhange.

2) Fragen wir nun, welche Thätigkeiten Christus für den Zweck der Erlösung entwickeln mußte und wirklich entwickelte, so concentriren sich dieselben, wie eben angedeutet wurde, in drei Thätigkeiten, in der Lehrthätigkeit, in der versöhnenden Thätigkeit und in der heiligmachenden Thätigkeit. Die Wahrheit und Nothwendigkeit dieser drei Erlösungsthätigkeiten begreift sich unmittelbar aus der eigenthümlichen Sündenzuständlichkeit des gefallenen Geschlechts. In Folge der Sünde war das Geschlecht 1) der Wahrheit, der natürlichen und insbesondere der übernatürlichen auf das ewige Leben bezüglichen Wahrheit verlustig gegangen und dafür dem Zweifel und Irrthum, dem Scheine und der Täuschung anheimgefallen. Das Geschlecht bedurfte daher zunächst und vor Allem einer höheren göttlichen Belehrung, wodurch das auf ihm lastende Dunkel gehoben, wodurch es über

seine innere Verdorbenheit aufgeklärt und seine übernatürliche Bestimmung ihm wieder zur lebendigen Anschauung gebracht wurde, und das Lehramt bildet daher zunächst ein ganz wesentliches Moment im Berufe des Erlösers. In Folge der Sünde, der ererbten und der persönlichen war das Geschlecht 2) aus dem Freundschaftsverhältnisse, worin es ursprünglich zu Gott stand, herausgetreten, es stand mit einer Schuld belastet Gott feindlich als der gerechte Gegenstand seines Mißfallens und seiner Strafgerechtigkeit gegenüber und es war ihm schlechterdings unmöglich, Gott aus übernatürlichen Motiven um seiner selbst willen von ganzer Seele zu lieben und mit dem Geiste dieser höheren Liebe sein gesammtes Thun und Wirken zu durchdringen und dadurch zu verklären. Das Geschlecht bedurfte daher einer Aufhebung dieses Schuldverhältnisses, einer Vermittelung und Versöhnung mit Gott, damit Ruhe und kindliches Vertrauen wieder sein Herz erfülle und innige Liebe zu Gott wieder möglich werde, und das versöhnende Amt bildet daher ein zweites wesentliches Moment in dem Berufe des Erlösers. In Folge der Sünde war das Geschlecht 3) aus den Strömungen des göttlichen Lebens herausgetreten und der bloßen Natürlichkeit anheimgefallen; ja es hatte nicht bloß die höhere Kraft zum Guten gänzlich verloren, sondern auch selbst seine natürliche sittliche Kraft war geschwächt und verunreinigt worden. Das Geschlecht bedurfte daher und es bedarf fortwährend der Mittheilung höherer wahrhaft himmlischer Kräfte, wodurch es von Grund aus erneuert und in den Bereich des göttlichen Lebens allseitig wieder versetzt wird, wodurch es befähigt wird, die dargebotene Versöhnung anzunehmen, das Leben der Sünde aktuell zu verlassen und ein neues heiliges Leben in sich zu begründen, dem die Befreiung von allen Sündenfolgen und das ewige Leben als Lohn folgen kann, d. h. der Erlöser mußte für die gefallene Menschheit als der Spender höherer himmlischer Kräfte als ihr Heiligmacher und Seligmacher auftreten und wirken.

Die Lehrthätigkeit, die versöhnende und heiligmachende Thätigkeit erscheinen demnach als die ganz wesentlichen und nothwendigen Thätigkeiten des Erlösers, in ihnen concentriren sich alle Erlösungsleistungen. Es fallen diese drei Thätigkeiten dem Wesentlichen nach zusammen mit den drei alttestamentlichen Aemtern, welche Gott selbst als die höchsten Formen des irdischen Lebens zur Vorbereitung und

Anbahnung der Erlösung für die vorchristliche Zeit anordnete, dem Prophetenthum, dem Priesterthum und dem Königthum, und die Alttestamentlichen Propheten verkündigen deshalb auch überall, daß der kommende Messias diese drei Aemter in höherer Weise in seiner Person vereinigen und durch ihre absolut vollkommene Verwaltung die Erlösung des Geschlechts bewirken werde.

Das Prophetische Amt bezeichnet die erlösende Thätigkeit Christi, welche er als προφετης, als נָבִיא in der Alttestamentlichen Bedeutung dieses Wortes entwickelte, und es umfaßt daher alles, was Christus in höherer Weise als ein wahrhaft göttlicher Prophet durch Lehre und Beispiel, durch Ermahnung und Zurechtweisung für die sittliche Restauration des Geschlechts geleistet hat und noch fortwährend leistet, theils unmittelbar durch seine persönliche Wirksamkeit, theils mittelbar durch die Apostel und durch die nachfolgenden Lehrer, welche in der Kirche aus den von ihm geöffneten Quell der Wahrheit schöpfen. Christus selbst nennt sich in dieser Beziehung einen Propheten [1]) und er erklärt es für seine Bestimmung, das von den Propheten begonnene Werk abzuschließen und zu vollenden. Ganz dasselbe thun die Evangelisten, und sie deuten an, wie das Leben und Wirken der Alttestamentlichen Propheten in Lehre und Beispiel, durch ihre Verkündigung göttlicher Strafgerichte, durch ihre Selbstverläugnung, Armuth, Demuth, durch ihre Mißhandlung, aber auch durch ihre Verehrung und durch ihre nachhaltige Wirksamkeit nach dem Tode u. s. w. dem Leben des Erlösers zu vergleichen sei [2]).

Das Hohepriesterliche Amt bezeichnet die erlösende Thätigkeit Christi, welche er als Stellvertreter der schuldigen Menschheit für ihre Versöhnung mit Gott entwickelte. Zum Amte des Alttestamentlichen Hohenpriesters gehörte Alles, was sich auf die Vermittlung und Herstellung des rechten Verhältnisses zwischen Jehovah und dem Volke bezog; namentlich treten dabei drei Funktionen des Priesters als die wichtigsten hervor, nämlich 1), daß er durch Darbringung des Versöhnungsopfers das Volk mit Gott versöhnt; 2) daß er für das Volk betet und 3) daß er dasselbe im Namen Jehovahs segnet. In-

---

1) Matth. 13, 5. 23, 29. Luc. 4, 24. 13, 33. 24, 19. Joh. 6, 4.
2) Matth. 11, 29. 12, 47. 16, 27. X. Phil. 2, 6—8.

sofern daher Christus durch sein ganzes Opferleben und insbesondere durch seinen Opfertod am Kreuze die Schuld des Geschlechtes getilgt, dasselbe mit Gott versöhnt und Heil und Segen auf dasselbe gebracht hat, insofern erscheint er in höherer Weise als der Hohepriester κατ' ἐξοχην, als Priester und Opfer zugleich, und ganz füglich läßt sich daher die versöhnende Thätigkeit Christi im Einklange mit der h. Schrift[1]) unter jenem Alttestamentlichen Ausdrucke auffassen und darstellen.

Was endlich das königliche Amt betrifft, so wird Christus in der h. Schrift wie als Priester so als König im geistig sittlichen Sinne bezeichnet und er selbst nennt sich so vor dem jüdischen Synedrium[2]). Christus ist der König in dem von ihn gestifteten Gottesreiche, in dem Reiche der Wahrheit und Gnade, insofern er durch seinen Opfertod die Welt überwunden hat und sie geistig beherrscht, insofern er die Gemeinde der Gläubigen, die er durch sein Blut sich erworben, regiert, sie in allen ihren Kämpfen mit der Sünde und mit der Welt durch die Kraft seines Geistes schützt und mit allen durch sein Opferleben verdienten Mitteln ausrüstet, um sich die Anwartschaft auf ein ewiges seliges Leben in Gott sicher zu stellen. Faßt man das Königliche Amt Christi in diesem geistigen Sinne auf, so fällt es selbstredend mit der heiligmachenden und seligmachenden Thätigkeit, die Christus als der Erlöser entwickeln mußte, in Eins zusammen und diese letztere Erlösungsleistung läßt sich füglich unter jenen Lehrtypus auffassen. Christus ist der Heiligmacher und Seligmacher, d. h. der Begründer eines neuen heiligen, seligen Lebens in der Gemeinschaft Gottes und in seinem Geiste der Spender aller dazu erforderlichen höheren Kräfte, das Haupt der Kirche, ihr Gesetzgeber, Schutzgeist und Regierer, und in sofern er alles dieses ist, kann er füglich ein König, ein König im Reiche der Wahrheit, Tugend und Gottseligkeit genannt werden und auch die h. Schrift des A. u. N. T. nennt ihn so[3]).

---

1) Ps. 110. Heb. 3, 1. 4, 14. 7, 25. 9, 21. Rom. 8, 34. 1. Joh. 2, 1. Clem. Rom. 1. Cor. n. 36. Iust. Tryph. 33. Tert. Marc. IV. 9.

2) Math. 27, 11. Joh. 18, 37.

3) Ps. 2, 45, 110. Joh. 16, 33. Ephes. 1, 20. 5, 27. Coloss. 1, 13. II. Timoth. 4, 18. Heb. 1, 4. 2, 8. 7, 25.

Wenn daher auch jener Alttestamentliche Lehrtypus von den drei Aemtern zum Theile auf einer metaphorischen Sprache beruht und insofern des streng wissenschaftlichen Charakters ermangelt, so hat er doch in richtiger Auffassung einen guten angemessenen Sinn und gegen seine Anwendung auf die Erlösungsleistungen Christi ist daher nichts Wesentliches einzuwenden; festzuhalten ist nur dieses, daß jene Alttestamentlichen Aemter, bezogen auf Christus in einer ungleich höheren, geistigeren Bedeutung zu verstehen sind, daß Alles, was von diesen Aemtern im A. B. sich vorfindet, nur als Vorbereitung und Schattenriß erscheint, während im Christenthum Alles in die Absolutheit erhoben und in vollendeter Wirklichkeit gegeben ist. Es stehen übrigens diese drei Aemter Christi im innigsten Verbande und das ganze Leben und Wirken ist von ihnen getragen und erfüllt, es ist zugleich lehrend, versöhnend und heiligmachend; in einzelnen Momenten des Lebens und Wirkens Christi tritt jedoch ein jedes derselben vor den beiden übrigen besonders hervor, das Prophetenamt in Lehre und Beispiel, das Priesterliche im Tode und das Königliche in der Erhöhung zur Rechten des Vaters, in der Herrschaft über die Kirche. Als Prophet erkannte und lehrte Christus das Gottesreich mit seinen Satzungen, als Priester stiftete er es und als König regiert er es fort und fort bis zum Abschluß der Zeiten [1].

I. Kap.

Das Prophetische Amt des Erlösers.

§. 38.

Die Lehrthätigkeit Christi und ihre Bedeutung für das Werk der Erlösung.

1) Der Menschengeist ist für die Wahrheit und für ein Leben nach der Wahrheit geschaffen und insofern er daher in Folge der

1) Vergl. Klee's Dogmatik II. S. 478.

Sünde der seligmachenden Wahrheit in hohem Maße verlustig gegangen und unfähig geworden ist, sich durch eigene Kraft zu derselben wieder emporzuschwingen und der überkommenen Irrthümer sich zu erledigen, insofern bedarf es für ihn zunächst und vor Allem der Wiedereinsetzung in den Vollbesitz der Wahrheit. Diese volle Befriedigung der intellektuellen Interessen des Menschengeistes erscheint als die erste wesentliche Bedingung seiner sittlichen Wiederherstellung, von deren Erfüllung die Kraft und Bedeutung aller weiteren Erlösungsmittel zum Theile abhängig ist. Allerdings ist die bloße Erkenntniß, das bloße Wissen um die Wahrheit bei Weitem nicht ausreichend, auf daß der gefallene Mensch sein Sündenleben aufgebe, die Wahrheit liebe und ein Gottbefreundetes und Gottinniges Leben nach der Wahrheit gewinne, es reicht dazu nicht hin, daß ihm das göttliche Lebensgesetz wieder zum Bewußtsein gebracht und er aufs Neue auf dasselbe verpflichtet werde, das Wissen um die Wahrheit hat nicht unmittelbar das Leben nach der Wahrheit in seinem Gefolge; zwischen beiden befindet sich vielmehr eine Kluft, die nur dadurch ausgefüllt wird, daß dem sündhaften Geiste die göttliche Verzeihung zugesichert und daß dem ohnmächtig und kraftlos gewordenen Willen zugleich höhere göttliche Kräfte zugeführt werden, welche ihn befähigen, den göttlichen Willen zum seinigen zu machen und in gottgefälliger Wirksamkeit seine Gemeinschaft mit Gott zu vollenden. Allein so sehr dieses anzuerkennen, so sehr bleibt doch bestehen, daß das Wissen und Erkennen der Wahrheit die wesentliche Vorbedingung des Lebens nach der Wahrheit sei, daß der persönliche Wille nichts mit Liebe umfassen könne, dessen Liebenswürdigkeit er nicht zuvor erkannt hat. Im geistig sittlichen Leben hängt außerdem Alles aufs Innigste zusammen. Sowie das Leben nach der Wahrheit immer tiefer in die Erkenntniß derselben einführt, so hat auch die erkannte Wahrheit unmittelbar einen Drang und Trieb in sich, das Leben zu bestimmen, mit dem Willen sich zu einigen und von ihm vollzogen zu werden; wenn sie auch die Kraft der Vollziehung nicht selber darbietet, so drängt und treibt sie doch ruhelos den Sünder, auf daß er den Verband mit der Sünde abbreche und an das Gute sich hingebe, sie vermittelt Selbstkenntniß, deckt die innere Zerrissenheit und die Gräuel des Sündenlebens auf, bringt die Qual und das Elend desselben zum lebendigen Bewußtsein und weckt durch

alles dieses eine nie ruhende Sehnsucht nach Befreiung. Es liegt überhaupt eine nachhaltige Consequenz in der Wahrheit, sie will entweder von Menschen ganz aufgenommen und im Leben durchgeführt sein oder gar keine Geltung haben; sie ist die geborene Feindin der Sünde und duldet dieselbe nicht neben sich; wo sie dieselbe im Menschen antrifft, da drängt sie unbedingt zum Verlassen derselben und sie selbst verläßt ihn wieder, wo er ihren Anregungen beharrlichen Widerstand entgegensetzt. Die hohe Bedeutung einer vollkommenen Wahrheitserkenntniß, ihre erlösende Kraft und Bedeutung ist daher ganz selbstredend und sie findet auch in der Schrift ihre vollkommene Anerkennung. Alle göttlichen Offenbarungsorgane begreifen das Lehren und Unterweisen als eine ihrer vorzüglichsten Obliegenheiten, und der Apostel Paulus insbesondere schildert die sittliche Kraft und Energie der Wahrheit in lebendigen Farben. Das Wort Gottes, sagt er (Heb. 4, 12), ist lebendig und wirksam und schärfer als ein zweischneidig Schwert, es durchdringt den Menschen bis zur Scheidung von Seele und Geist, von Mark und Bein, es ist ein Richter der Gedanken und Gesinnungen u. s. w.

2) Christus, der Herr mußte daher seine erlösende Wirksamkeit zunächst und vor Allem in der Form der Belehrung und Unterweisung entwickeln, und in dieser Hinsicht zeigt denn auch ein einfacher Blick in die Evangelien, daß der Erlöser diesen seinen Beruf im vollsten Sinn erkannt und ausgefüllt habe. Wie die Propheten es schon vorher verkündigt, daß der Messias als ein vom göttlichen Geiste gesalbter Prophet auftreten werde, daß sein Wort zunächst in Jerusalem erschallen und von da zu den fernsten Völkern der Erde dringen werde [1]), so nimmt auch wirklich in Uebereinstimmung mit diesen Verheißungen die lehramtliche Thätigkeit Christi einen ganz bedeutenden Theil seiner öffentlichen Wirksamkeit in Anspruch. Lehrend durchwanderte er Judäa, seine Zeitgenossen nennen ihn den Lehrer und Meister und er selbst nennt sich so, und zwar nennt er sich den einzigen Lehrer, den alle Uebrigen hören müssen (Matth. 23, 10). Alles dieses bedarf jedoch keiner näheren Nachweisung und unsere Aufgabe kann hier überhaupt nicht die sein, zu zeigen, daß Christus für die Menschheit ein Lehrer gewesen und daß seine Lehre

1) Ps. 2, 6. Jos. 11, 2. 42, 1—7. Joel. 2, 23. Mich. 4, 2.

die absolut wahre und vollkommene sei; unsere Absicht kann vielmehr vorzugsweise nur die sein, speciell darauf hinzudeuten, daß und wie die Lehre Christi sowohl rücksichtlich ihres Inhaltes als in Hinsicht ihrer Form zu dem Zwecke der Welterlösung in der vollkommensten Beziehung gestanden habe und fortwährend stehe, in dieser Beziehung allen Anforderungen entspreche.

§. 39.

Angemessenheit der Lehre Christi zu dem Zwecke der Erlösung und zwar 1) rücksichtlich ihres Inhaltes.

Die Angemessenheit der Lehre Christi zu dem Zwecke der Erlösung zeigt sich 1) darin, daß sie zunächst und vor Allem eine Bußpredigt ist und den Sünder über seine innere Verdorbenheit wahrhaft aufklärt, daß sie ihm eine vollkommene Selbsterkenntniß vermittelt und dadurch zur Sinnesänderung kräftigt anregt und auffordert. Mit dem Aufrufe: Thut Buße, denn das Himmelreich nahet heran, beginnt Christus seine Wirksamkeit und überall und unaufhörlich verkündet er es als den Hauptzweck seiner Sendung, den Sünder zu suchen und selig zu machen; er schildert mit den lebendigsten Farben die Sünde und das Laster und er verfolgt es bis in seine verborgensten Tiefen, bis zu seinem Heerde und Quell im Herzen, damit Niemand, der sich etwa vor groben, nach Außen hervortretenden Lastern bewahrte, über die innere Verdorbenheit des Herzens sich täuschen möchte; zugleich weiset er beständig hin auf das Nichtige und Vergängliche der sündhaften Genüsse und Freuden, wie jeder Dieb sie rauben und jede Motte sie zerfressen könne und verkündigt dem unbußfertigen Sünder in lebendigen Zügen ein ernstes Gericht, eine strenge Vergeltung in der Ewigkeit.

Ohne die lebendige Erkenntniß der vorhandenen Sündhaftigkeit gibt es keine Sehnsucht nach Befreiung, keinen Entschluß der Besserung, und indem daher die Lehre Christi zunächst und vor Allem eine Bußpredigt ist, so entspricht sie vollkommen einer ganz wesentlichen Anforderung, welche an eine die Erlösung des Geschlechts bezweckenden Lehre zu stellen ist.

Die hohe Angemessenheit der Lehre Christi zeigt sich 2) darin, daß sie nicht bloß eine Bußpredigt, sondern zugleich ein frohes Evangelium ist, daß sie dem in sich gehenden, zu einer vollkommenen Selbstkenntniß und Selbstschätzung hindurchgedrungenen Sünder die Erbarmnisse Gottes und seine zum Heile der Menschheit gefaßten Rathschlüsse klar und deutlich enthüllt, damit er so im festen Vertrauen auf die göttliche Huld und Gnade alle Verzagtheit des Herzens fahren lasse und mit Muth das Werk seiner sittlichen Umkehr beginne und mit Ausdauer vollende. Die Lehre des Erlösers überläßt den aus seinem Sündenschlafe zum Bewußtsein seines Elendes erwachten Menschen nicht der Verzweiflung, sondern sie gibt ihm die trostreiche Versöhnung, daß Gott kein Gericht der Gerechtigkeit, sondern ein Gericht der Liebe über ihn halten werde, daß ihm unter dem Beistande seiner Gnade das Höchste zu erreichen möglich sei u. s. w.; sie gibt ihm in dieser Hinsicht nicht bloß die allgemeine Zusicherung der göttlichen Huld und Gnade, sondern läßt ihn auch einen Blick werfen in den ganzen Plan und Inbegriff der göttlichen Rathschlüsse, nach welchem es Gott gefallen hat, die Menschheit vom Anfange an auf ihre Erlösung vorzubereiten und sie zur bestimmter Zeit durch Christus auszuführen. Christus verkündigt sich selber als den Mittler zwischen Gott und Welt und zeugt von sich selber als der Fülle aller Gnade: „Kommt her zu mir Alle, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken.“

Die hohe Angemessenheit der Lehre des Erlösers zeigt sich endlich 3) darin, daß sie dem Menschen seine sämmtlichen höheren und tieferen Beziehungen zu Gott allseitig erschließt, daß sie ihm die Wahrheit nicht wie die Alttestamentlichen Lehrer in einer bloß propädeutischen Fassung, sondern in ihrer ganzen Fülle und Vollendung mittheilt und seine religiös-sittliche Bildung für dieses Erdenleben abschließt und vollendet, so daß er auf sittlichem Gebiete das Höchste erschwingen und nach nichts Weiterem sich sehnen und verlangen kann, als die erkannte Wahrheit in diesem Leben immer vollkommener zu verwirklichen und sie im jenseitigen Leben zu schauen, wie sie ist, in ihrer vollen Klarheit und Herrlichkeit, von Angesicht zu Angesicht. Die Lehre Christi vermittelt nicht bloße Bruchstücke der Wahrheit, sondern die ganze Wahrheit, deren die zu erlösende Menschheit zu ihrer sittlichen Vollendung überhaupt nur bedürftig ist, und zwar

vermittelt sie dieselbe nicht etwa in Bildern und prophetischen Andeutungen, sondern in schlechthinniger Vollendung. Die christliche Religion als solche ermangelt in sich selbst gänzlich des prophetischen Charakters; die Weissagungen, welche sie enthält, beziehen sich bloß auf die äußern Schicksale derselben in der Menschenwelt, auf das Wirken der Providenz zu ihrem Gunsten, auf die geschichtliche Entwicklung des göttlichen Reiches und auf seine Vollendung in der Ewigkeit, und der Zweck derselben ist vorzugsweise ihre höhere Beglaubigung und Bestätigung; nicht aber entfaltet sich in ihnen die religiöse Wahrheit selbst in zunehmender Klarheit und Vollständigkeit, wie dieses zum Theile in den Alttestamentlichen Weissagungen der Fall ist. Das Wahrheitsbedürfniß des Menschen ist so durch das Christenthum aufs Vollkommenste befriedigt; er besitzt in ihm die ganze Substanz der Wahrheit und seine Aufgabe besteht eben darin, in den Sinn und Geist derselben immer tiefer einzudringen und das Leben ihr gemäß immer vollkommener zu gestalten. Diese Aufgabe ist selbstredend eine unendliche, wie der Wahrheitsgehalt des Christenthums ein unendlicher ist. Den Menschen in der Lösung dieser Aufgabe zu unterstützen, das ist einzig der Zweck aller übrigen Veranstaltungen, welche Christus in der Sendung des h. Geistes, in der Stiftung der Kirche u. s. w. getroffen hat; der h. Geist z. B. vermittelt keine neue Wahrheiten, sondern er macht nur das Wort Christi in den Herzen lebendig, und eben so verkündigt die Kirche keine neue Wahrheiten, sondern ihre Predigt hat keinen andern Zweck, als den Menschengeist in den sichern zweifellosen Besitz von allem dem zu versetzen, was Christus gelehrt hat. Das Christenthum ist so seinem Inhalte nach die absolute Religion, nicht in sich selbst, sondern nur in der Aneignung von Seite des Menschengeistes perfektibel, und eben dieser Charakter der Absolutheit mußte die Lehre des Erlösers an sich tragen, wenn er wirklich die ethische und demnach auch zuvor die intellektuelle Restauration des Geschlechts nicht bloß einleiten, sondern vollenden sollte.

§. 40.

Angemessenheit der Lehre Christi zum Erlösungszwecke in Hinsicht ihrer Form.

Sowie die Lehre des Erlösers in Hinsicht ihres Inhaltes und Gehaltes dem Zwecke, die gefallene Menschheit zu erneuern und ihre Heiligung zu vollenden, durchaus angemessen war und ist, so ist und war auch nicht weniger angemessen die Form, worin der Erlöser seine Lehre darbot und mittheilte. Christus ist und war auch in dieser Hinsicht der vollkommenste Lehrer, unendlich erhaben über alle andern Lehrer, und zwar konnte und mußte er dieses sein, weil er Gott und Mensch, ein gottmenschlicher Lehrer war. In dieser seiner Qualität verkündigte er 1) seine Heilswahrheit nicht mit einer bloß übertragenen, sondern mit einer streng unmittelbaren, ihm persönlich eigenen göttlichen Autorität, als die absolute persönliche Wahrheit selbst, und zugleich verkündigte er sie 2), die dogmatische wie die ethische nicht in bloßer abstrakter Begriffsform, sondern in lebendigen Thaten und Handlungen, im eigenen Leben, also in der konkretesten anschaulichsten Weise, und eben hierdurch war er der absolut vollkommene Lehrer, der Weg, die Wahrheit und das Leben, dessen Wort mehr wie irgend ein anderes die Kraft besitzt, die Herzen zu durchdringen und hier eine Scheidung der guten und schlechten Elemente zu bewirken. Es erhellt dieses in folgender Weise.

1) Christus, der Erlöser ist und war nicht gleich den Propheten des A. B. bloß ein von Gott gesandter, ein von Gott inspirirter, begeisterter Lehrer, sondern er war ein wahrhaft göttlicher Lehrer; denn er ist und war Gottmensch und als solcher hat er sich lebendig dargestellt und verkündigt durch Thaten und Werke, welche davon das sprechendste Zeugniß ablegen. In diesem seinem Charakter als Gottmensch war Christus in jeder Hinsicht nicht bloß des Irrthums absolut unfähig, nicht bloß persönlich befähigt, jeden Augenblick die reine lautere Wahrheit zu verkündigen, sondern er war zugleich wesentlich die absolut vollkommene Offenbarung der Wahrheit in Wort und Leben, die absolute Wahrheit selbst, der Urquell aller Wahrheit. Als Mensch verkündigte Christus zwar die Wahrheit in

menschlicher Weise, aber es war doch immer der göttliche Logos, welcher den menschlichen Intellekt durchleuchtete und dem als der eigentlichen Person in Christus die ausgesprochene Wahrheit angehörte; der Mensch oder die menschliche Natur war nur sein Organ und Werkzeug, und zwar sein absolut durchsichtiges, vollkommenes, irrthumsloses Organ, eben weil sie ganz in ihm ruhete und unter seiner beständigen Leitung und Herrschaft stand. Christus konnte daher auch als Mensch nur schlechthin die absolute Wahrheit offenbaren und Christus ist und war mithin als Gottmensch wesentlich die Manifestation der absoluten Wahrheit selbst, der Weg, die Wahrheit und das Leben, er besaß die Wahrheit nicht als eine ihm fremde und äußerliche, als eine entlehnte und mitgetheilte, sondern als eine ihm persönlich eigene; seine Erkenntniß der Wahrheit beruhte auf Selbstanschauung und er verkündigte sie nicht mit einer übertragenen, sondern mit einer ihm persönlich zukommenden göttlichen Autorität.

Durch diese Form der Mittheilung nun, durch die streng unmittelbare göttliche Autorität, womit Christus seine Lehre verkündigte, war er der vollkommenste Lehrer, befähigt, eine zweifellose, unerschütterliche Ueberzeugung von der Wahrheit seiner Lehre in der Menschheit hervorzurufen und das Denken und Glauben derselben zu beherrschen und zu bestimmen, wie kein anderer Lehrer, kein Prophet es jemals vermochte. Der von Gott gesandte und begeisterte Prophet verkündigt seine Lehre zwar auch mit göttlicher Autorität; allein ursprünglich befindet er sich doch in dem Leben der Sünde und des Irrthums und er muß durch den göttlichen Geist zu höhern Anschauungen emporgehoben werden, er hat ursprünglich unreine Lippen und muß geweiht werden, indem der Seraph seine Lippen mit der Gluth des Altars berührt (Jes. 6); seine Autorität ist nur eine übertragene und zwar eine für einen bestimmten Zeitmoment übertragene und sie überwältigt deßhalb nicht so kräftig den möglichen Zweifel, ob nicht hie und da doch die menschliche Beschränktheit in seinen Verkündigungen sich eingemischt habe, ob er nicht hie und da der menschlichen Schwachheit seinen Zoll entrichtet habe; sein Verhältniß zur Wahrheit ist kein so durchaus inniges, nothwendiges und absolutes. Der Prophet ruft also nicht eine so entschiedene Gewißheit hervor, er verlangt nicht und er kann nicht eine so unbe-

dingte demüthige Unterwerfung verlangen, eben weil er nicht in sich selbst die Wahrheit ist; seine Lehre stellt sich nicht mit einer so absoluten Eindringlichkeit als die unverbesserliche Norm alles Guten und Wahren dar. In Christus aber spricht die ewige, absolute Wahrheit in persönlicher Weise selbst zu uns; aller Zweifel, alle Unentschiedenheit hört auf, anbetend sinkt der Mensch nieder und glaubt [1]).

2) Christus verkündigte die religiössittliche Wahrheit, die Gottesidee und die sittliche Idee des Menschen nicht in der bloß abstrakten, an sich dunkeln Begriffsform, sondern er brachte sie als Gottmensch in seinem Leben und Wirken, in lebendigen Thaten und Handlungen zur lebendigen Anschauung, und eben dadurch war er der absolut vollkommene Lehrer. Die Begriffe und Vorstellungen von Gott gehören als solche zu den abstraktesten Begriffen der ganzen Religionslehre, eben weil der Gegenstand, worauf sie sich beziehen, ein durchaus übersinnlicher ist. Die gebildete Vernunft vermag zwar allerdings die Idee des Absoluten zu gewinnen und eben so vermag der gebildete Verstand das in der Idee des absoluten Enthaltene an seinen Offenbarungen nach Außen in seinen unterscheidenden Merkmalen und Eigenschaften sich zu entfalten, und das im abstrakten Begriffe darüber Mitgetheilte zu verstehen; allein Ungewißheiten, Dunkelheiten und Zweifel aller Art sind hier doch unvermeidlich. Diese Zweifel und Dunkelheiten hat nun Christus durch die eigenthümliche Art und Weise, wie er jene Wahrheiten offenbarte, möglichst gehoben und er hat dem Glauben in dieser Hinsicht eine Festigkeit und Kraft, eine Klarheit und Lebendigkeit gegeben, wie kein anderer Lehrer es vermochte. Da nämlich Christus wahrer Gott war und sich als solcher in wahrhaft göttlichen Thaten und Handlungen, in Wunder und Weissagungen offenbaren konnte und wirklich offenbarte, so erschien eben damit in seiner Person, in seiner Geschichte und Handlungsweise das unsichtbare Wesen der Gottheit und ihrer Eigenschaften in einer gewissen Hinsicht gleichsam versinnlicht, es stellte sich in sinnlich wahrnehmbarer Weise der Anschauung dar, und eben durch diese Veranschaulichung erhielten jene abstrakten Begriffe, z. B.

---

1) Joh. 1, 4. 14, 18. 8, 12. 26—48. 9, 5. 12, 46. 14, 6.

der Allmacht, Allwissenheit u. s. w. für einen Jeden die möglichste Klarheit und Gewißheit. Christus als Gottmensch lehrte nicht bloß abstrakt, daß ein persönliches, allwissendes, allmächtiges Wesen über uns walte, er gab in dieser Hinsicht nicht abstrakte Begriffe, Definitionen und Beweise, sondern er brachte es in Thaten und in Wirkungen der Liebe, Weisheit, Allmacht u. s. w. zur lebendigsten Anschauung, daß ein solches Wesen existire und was unter diesen göttlichen Eigenschaften zu verstehen sei, man vernahm von ihm nicht bloß eine abstrakte Rede über das Wesen Gottes, seine Allmacht, Allwissenheit, sondern eine Rede des Allmächtigen, Allwissenden selbst, er lehrte nicht bloß in Worten, sondern auch in Thaten.

Sowie nun Christus in seinem Leben und Wirken die dogmatischen Begriffe von Gott zur größten Gewißheit und Klarheit erhob, so vermittelte er auch als Gottmensch die lebendigste Erkenntniß der sittlichen Wahrheiten; denn als Gottmensch war Christus in seinem ganzen Leben und Wirken der absolut Reine und Sündenlose, im eigentlichsten Sinne eine Offenbarung des vollkommenen idealen Menschen, wie er ist und sein soll, die lebendige Verkörperung des Sittengesetzes, und dadurch der vollkommenste Lehrer desselben. Christus lehrte nicht bloß abstrakt, worin die sittliche Würde, die Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott, seine Bestimmung u. s. w. bestehe, sondern er brachte alles dieses durch sein Leben und Wirken zur lebendigsten Anschauung, er entwarf nicht etwa bloß das Bild eines vollkommenen sündenlosen Menschen in lebendigen Zügen, sondern er stellte die Idee des wahrhaft gottgefälligen gottinnigen Menschenlebens in seiner ganzen Reinheit und Vollendung in seinem eigenen Leben verwirklicht dar; er war eine Darstellung der menschlichen Natur in ihrer höchsten Reinheit und Vollkommenheit auf jeder Stufe des Daseins und in allen Lagen und Verhältnissen. Er war ein vollkommenes Kind, ein vollkommener Jüngling, ein vollkommener Mann; seine Lebensentwickelung, in so weit man von einer solchen reden darf, war in allen diesen Lebensaltern eine durchaus gesetzmäßige und vollkommene, in jedem Alter offenbarte er diejenige sittlichgeistige Vollkommenheit, welche derselben an sich möglich ist. In gleicher Weise offenbarte Christus die wahre sittliche Größe und Vollkommenheit unter allen Umständen und in allen möglichen Verhältnissen; sein Leben war reich an den mannigfaltigsten und

verschiedenartigsten Schicksalen, es umschloß und umfaßte das Höchste und Niedrigste der menschlichen Verhältnisse; stets und überall aber zeigte er sich als der das Gesetz der Heiligkeit unverletzlich beobachtende Mensch. Jeder Mensch, das Kind, wie der gereifte Mann, der Arme, wie der Reiche, der Sclave wie der König kann aus der Anschauung seines Lebens entnehmen, wie er in seiner Lage handeln und die Idee der sittlichen Vollkommenheit ralisiren soll. Das Leben Christi ist und war so in jeder Hinsicht die lebendige Verkörperung der Idee der sittlich geistigen Vollkommenheit und eben dadurch ist und war er der vollkommenste Lehrer der sittlichen Wahrheiten. Thaten und Handlungen sind ja die lebendigste Predigt, sie vermitteln die klarste und lebendigste Vorstellung von den in ihnen sich darstellenden Ideen und zugleich begründen sie die unerschütterlichste Ueberzeugung von deren Realität, der Möglichkeit ihrer Verwirklichung u. s. w., sie afficiren die Thatkraft und fordern auf und ermuntern zu ihrer Nachahmung und Nacheiferung.

Ein so vollkommener Lehrer ist und war Christus nun nicht bloß für seine Zeitgenossen, sondern er ist es geblieben für die ganze spätere Menschheit, und zwar in der Kirche, die er gestiftet und mit seiner Autorität ausgerüstet hat, auf daß sie ihn, den Lehrer und seine Lehre fort und fort auf untrügliche Weise verkündige und in ihr lebendiges Verständniß durch Unterweisung, Beispiel und Leben einführe.

II. Kap.

Das hohepriesterliche Amt des Erlösers.

§. 41.

Einleitende Bemerkungen.

Mit der Erkenntniß der Wahrheit ist, wie schon die Erfahrung lehrt, im sündhaften Menschengeiste nicht sofort die wirksame Liebe

zur Wahrheit, das Leben nach der Wahrheit gesetzt und gegeben, sondern das Höchste, was die mitgetheilte Wahrheit zu leisten im Stande ist, besteht darin, daß sie Selbsterkenntniß bewirkt und eben damit eine innere Unzufriedenheit und Sehnsucht nach Befreiung hervorruft, daß sie drängt und treibt, mit der Sünde ernstlich zu brechen, und selbst diese Wirksamkeit entwickelt die von Außen dargebotene Wahrheit für den sündigen Menschengeist vollkommen nur erst dann, wenn er sie wirklich gläubig umfaßt und mit nachhaltigem Ernste ihrer Betrachtung und Beherzigung sich hingibt. Der sündhafte Mensch liebt aber die Unwahrheit und den Irrthum und er hat keine Lust daran, der Wahrheit in das ernste Antlitz zu schauen. Die gläubige Umfassung derselben übersteigt daher sein natürliches Vermögen und sie wird nur möglich für ihn, wenn sich mit der äußern Verkündigung zugleich die innere Einsprache des h. Geistes verbindet, wenn ihm insbesondere zugleich die volle Gewißheit zu Theil wird, daß Gott ihm seine Schuld verzeihen und ihm die Mittel darbieten werde, das Verhältniß der Liebe mit ihm wieder anzuknüpfen. So lange überhaupt der sündhafte Geist bloß einseitig von dem Gefühle und Bewußtsein seines Schuldverhältnisses, seiner sittlichen Schwäche und Ohnmacht durchdrungen ist und ihm nicht die reale Möglichkeit einer Aufhebung derselben in sichere Aussicht gestellt ist, so lange ist er absolut unvermögend, irgendwie zur Wahrheit in eine nähere Beziehung zu treten oder wenn er es vermöchte, so würde sich doch für ihn nur das schreiende Mißverhältniß herausstellen, daß er das göttliche Lebensgesetz erkännte, aber zugleich erkännte, daß es für ihn nicht zu vollziehen sei. Wenn daher durch Christus die Erlösung des Geschlechts sich wirklich vollziehen sollte, so muß er mit der prophetischen Thätigkeit zugleich die hohepriesterliche und weiterhin die königliche Thätigkeit verbinden, er mußte das Geschlecht in priesterlicher Weise mit Gott versöhnen und ihm die Kraft vermitteln, die erkannte Wahrheit im Leben zu realisiren. Das hohepriesterliche Amt ist so unverkennbar das wichtigste und wesentlichste Moment in der gesammten Wirksamkeit des Erlösers, der Mittelpunkt, auf den sich Alles bezieht und von dem Alles Sinn, Kraft und Leben empfängt. Wenn die Vollziehung dieses Amtes von der einen Seite selbst als die wesentlichste Bedingung erscheint, auf daß die prophetische Thätigkeit ihre volle Kraft und Bedeutung ent-

wickle, so erscheint sie von der andern Seite als das Fundament der heiligmachenden Thätigkeit, insofern die ganze Fülle der Gnaden, die Christus in königlicher Weise spendet, die Frucht und Wirkung seines Versöhnungsverdienstes ist. So wichtig und bedeutsam nun aber die Stellung des hohenpriesterlichen Amtes Christi in der göttlichen Heilsökonomie ist, so schwierig und geheimnißvoll ist auch die darauf bezügliche Lehre. Das am Kreuze durch den Gottmenschen vollbrachte Versöhnungsopfer ist das Mysterium κατ' ἐξοχην, von unendlicher Tiefe, dessen inneres Wesen mehr geahnt als im scharfen Begriffe erfaßt werden kann. Schon den Juden war es deshalb ein Aergerniß und den Heiden eine Thorheit, und auch jetzt noch nehmen denkende Freunde und Feinde des Christenthums an demselben den meisten Anstoß [1]).

§. 42.

Begriff und Wesen der Versöhnung.

Die Versöhnung hat ihrem wesentlichen Begriffe nach ein Schuldverhältniß zu ihrer Voraussetzung, worin zwei Persönlichkeiten, als Beleidiger und Beleidigter, als Schuldner und Gläubiger zu einander stehn und bezeichnet im Allgemeinen die wie auch immer sich vollziehende Aufhebung dieses Verhältnisses, die Tilgung und Auslöschung der Schuld, die Wiedervereinigung der Getrennten in Liebe und Freundschaft. Auf ethischem Gebiete ist dieses Schuldverhältniß ein Verhältniß des sittlich Beleidigten und des Beleidigers, und zwar ist der unendliche Gott der Beleidigte, der Beleidiger aber der endliche Menschengeist, insofern er in der Sünde das göttliche Lebensgesetz eigenmächtig verletzt, das göttliche Majestätsrecht angetastet und durch diese Beleidigung Gottes eine Mißfälligkeit, ein Schuld- oder Mißverdienst, welches Strafe erheischt, vor ihm sich zugezogen hat. Die Versöhnung steht daher einmal 1., in einer wesentlichen Beziehung zu dem sündigen Menschengeiste selber, und von dieser Seite aus bezeichnet sie eine Veränderung, welche in ihm selber, in seiner

---

1) 1. Cor. 1, 25 cf. Luc. 23, 35.

inneren Zuständlichkeit, in seiner Stellung Gott gegenüber sich vollzieht, jene Veränderung oder jene Thätigkeit im Innern des Menschen, wodurch er die Gott zugefügte Beleidigung, die ihm angethane Schmach zurücknimmt und sie wie auch immer ausgleicht, seine Gottentfremdete und Gottfeindliche Gesinnung und Handlungsweise aufgibt und sie in die entgegengesetzte umwandelnd, in das frühere Freundschaftsverhältniß zu Gott zurückkehrt.

Die Versöhnung steht aber auch 2. in einer wesentlichen Beziehung zu Gott als dem Beleidigten, und von dieser Seite aus bezeichnet sie jene göttliche Thätigkeit, jenen Akt der göttlichen Liebe und Gerechtigkeit, wodurch er die Leistung, sei es die eigene oder fremde, welche der Sünder zur Aufhebung und Compensirung der auf ihm lastenden Schuld anbietet, frei annimmt oder wenn eine solche Leistung für den Sünder selbst gar nicht erschwingbar und möglich ist, ihm die Schuld schlechthin gnädig erläßt, die angedrohten Strafen zurücknimmt und die etwa schon verhängten wieder aufhebt, überhaupt das durch die Sünde abgebrochene Liebeverhältniß allseitig mit ihm wieder anknüpft.

Nach diesen Begriffsbestimmungen concentrit sich das Wesen der Versöhnung in der Auslöschung der Schuld, in der Aufhebung des auf dem Geschlechte lastenden Mißverdienstes sowie in der dadurch bedingten Aufhebung der von der göttlichen Gerechtigkeit verhängten Sündenfolgen und Sündenstrafen, in der Wiederherstellung des ursprünglichen Liebeverhältnisses, möge nun Alles dieses auf dem Grunde einer dargebotenen Genugthuungsleistung oder schlechthin durch einen Akt des göttlichen Erbarmens sich vollziehen, und um daher das Wesen der Versöhnung tiefer zu erfassen, muß man das Wesen der Schuld und die wesentlichen Bedingungen ihrer Sühne und Aufhebung sich möglichst klar zu machen suchen.

§. 43.

Die wesentlichen Bedingungen der Versöhnung.

In der Sünde lehnt sich der geschaffene Geist aus der Tiefe seiner Persönlichkeit auf gegen Gott, seinen Schöpfer und Herrn,

er versagt ihm die schuldige Ehrfurcht und verletzt das absolute göttliche Recht, vermöge dessen er fordern kann und muß, daß die Kreatur, die Alles von ihm empfangen und die er zu seiner Ehre und Verherrlichung sich geschaffen, sich ihm ganz zum Eigenthum hingebe, er frevelt gegen Gott und beleidigt ihn wahrhaft und wirklich, zwar nicht in dem Sinne, als werde Gott selbst dadurch innerlich afficirt und verletzt, wohl aber in der Intention des Sünders und effektive; ja er versucht und begeht, wie ein altes tiefsinniges Wort sagt, so viel er vermag, einen Mord am göttlichen Herrscherwillen. Die Sünde schließt so in der That eine Verletzung göttlicher Rechte, eine wahre und wirkliche Beleidigung Gottes und insofern eine Schuld vor Gott in sich. Diese Schuld ist die wesentliche Form der Sünde; sie lastet fort und fort auf dem Sünder, auch nachdem die sündhafte That, die aktuelle Beleidigung Gottes als solche verschwunden ist und wird nach vollzogener That zur habituellen bleibenden Schuld, d. h. sie begründet einen Zustand, worin die Seele bleibend von Gott abgekehrt, verlustig des göttlichen Gnadenlebens und darum geistig todt, aller übernatürlichen Schönheit ermangelt, eben deshalb aber auch für den heiligen Gott ein Gegenstand des Mißfallens und Abscheues ist (reatus culpae); diese verdorbene geistige Zuständlichkeit sollte nicht sein und sie ist, weil eine frei verursachte, eine fortwährende Beleidigung, ihr stehender Ausdruck. Die nothwendige wesentliche Folge dieses Schuldzustandes ist dann der Strafzustand, reatus poenae. Gott als der Heilige und Gerechte reagirt nothwendig gegen den sündhaften Geist und wahrt ihm gegenüber als der Hüter der sittlichen Ordnung sein unantastbares Recht, seine Liebe verkehrt sich in Zorn und Feindschaft und nimmt, ohne sich selbst zu verändern, in ihren Wirkungen ihren Charakter an d. h. sie verhängt Strafen, welche dem Maße der Schuld entsprechen, wodurch der sündhafte Geist so tief erniedrigt wird als er sich wider Recht erhoben hat.

Das Sündenleben, die habituelle Zuständlichkeit des Sünders schließt demnach zwei Elemente oder Bestandtheile in sich, den reatus culpae und den reatus poenae und insofern daher beides, Schuld und Strafe auf dem Geschlechte lastet, insofern bedarf es zur Entsündigung und Versöhnung desselben eine Auslöschung und Ausgleichung dieser Schuld und einer Aufhebung dieser Strafe. In der Voll-

ziehung dieser beiden Thätigkeiten besteht die Entsündigung und Versöhnung nach ihrer objektiven Seite und zwar stehen diese beiden Thätigkeiten in dem Verhältnisse zu einander, daß mit der Setzung der ersteren sofort die andere gesetzt ist; wo die Schuld aufgehoben ist, da ist auch die Strafe, wenigstens die ewige Strafe aufgehoben, und die Aufhebung der Schuld ist insofern das wesentlichste Moment im Begriffe der Versöhnung.

Es fragt sich daher, wie vollzieht sich diese Aufhebung der Schuld, an welche Bedingungen ist sie geknüpft? Die Aufhebung der Schuld kann sich möglicher Weise in zwei Weisen und nur in zwei Weisen vollziehen, nämlich entweder 1) dadurch, daß Gott, der Beleidigte nach seinem Wohlgefallen schlechthin statt der Gerechtigkeit die Liebe und Gnade walten läßt, daß er aus reinem Erbarmen dem Geschlechte die Schuld verzeiht und die Strafen erläßt oder 2) dadurch, daß das Geschlecht selber wie auch immer eine der Schuld entsprechende Genugthuungsleistung, sei es eine eigene oder fremde der göttlichen Gerechtigkeit darbietet, Gott dieselbe annimmt und auf den Grund derselben das ursprüngliche Liebeverhältniß wieder anknüpft. Nach der ersteren Vorstellungsweise ist die Erlösung und Versöhnung des gefallenen Geschlechts die ausschließliche That Gottes und Christus, der Gottmensch hat nur den Antheil daran, daß er dem gefallenen Geschlechte den göttlichen Versöhnungsrathschluß ankündigt, dasselbe von der Realität desselben gewiß macht und zur Annahme der göttlichen Liebe uud Freundschaft, sowie zur Aneignung ihrer Gnadengüter einladet. Nach der christlichen Lehre hat Gott faktisch diese Weise der Versöhnung nicht gewollt und gewählt. Einige Väter und Scholastiker wie z. B. der h. Anselm verneinen geradezu mit Rücksicht auf die göttliche Gerechtigkeit die Möglichkeit einer solchen Versöhnungsweise; die göttliche Heiligkeit und Gerechtigkeit verlange unbedingt den Vollzug der Strafen oder eine entsprechende Genugthuung; ohne sie sei keine Sühne der göttlichen Gerechtigkeit und Heiligkeit möglich und gedenkbar. Andere Väter jedoch, der h. Augustin, Athanasius, Gregor von Naziang u. s. w. räumen die Möglichkeit derselben ein; sie geben zu, Gott könne vermöge seiner Freiheit und Machtvollkommenheit an sich die Schuld schlechthin erlassen und es habe in dieser Hinsicht einer Genugthuung nicht nothwendig bedurft, die Menschwerdung des Sohnes habe in-

sofern auch keine absolute, sondern nur eine hypothetische Nothwendigkeit, und diese letztere Ansicht ist, wie schon anderswo näher gezeigt worden ist, die ausschließlich auf Wahrheit beruhende. Gott ist durchaus frei in der Offenbarung seiner Vollkommenheiten nach Außen; die Bethätigung seiner Barmherzigkeit schließt keine Verläugnung der Heiligkeit und Gerechtigkeit in sich; denn nicht das Verzeihen der Schuld, sondern nur das gleichgültige Ignoriren derselben steht mit der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit im Widerspruch; ja die gnädige Verzeihung hat gewissermassen die Gerechtigkeit und ihre Bethätigung unmittelbar in sich und zwar darin, daß sie von Seite des Sünders einen Verzicht auf allen eigenen Ruhm, demüthige Annahme verlangt und erheischt. Nur an dem hartnäckig widerstrebenden Sünder bethätigt sich die Gerechtigkeit mit Nothwendigkeit im Interesse der sittlichen Weltordnung strafend und züchtigend.

Gott konnte daher allerdings dem gefallenen Geschlechte gegenüber an sich schlechthin verzeihend und die Strafe erlassend sich bethätigen; aber er hat in seiner Freiheit diese Weise der Versöhnung und Erlösung nicht gewollt, sondern verlangt und gefordert, daß sie auf dem Wege der Genugthuung sich vollziehe, daß das Geschlecht selber, wie auch immer mit einem der Schuld entsprechenden Genugthuungspreise vor ihm erscheine. Ist nun eine solche Genugthuung und Selbstversöhnung für das Geschlecht möglich und erschwingbar? und in welchem Sinne und wie ist sie es?

Unter Genugthuung versteht man im Allgemeinen eine Leistung, wodurch ein zugefügtes Unrecht wieder gut gemacht, ein geraubtes Gut wieder erstattet wird, die Darbietung eines Guten, welches den wie auch immer Gekränkten und Verletzten im gleichen oder höheren Maße befriedigt, als ihn die erfahrene Kränkung verletzte und wodurch er bewogen wird, das ihm zugefügte Unrecht als ein nicht geschehenes anzusehen. Ist die Genugthuungsleistung eine solche, daß sie den Forderungen der Gerechtigkeit vollkommen entspricht, daß ihr innerer Werth den negativen Werth der Schuld vollkommen aufwiegt und ausgleicht, so daß der Gläubiger dem Rechte gemäß die Schuld als nicht mehr vorhanden ansehen muß, so bezeichnet man die Genugthuung als eine vollkommene, als objektive und absolute, als eine satisfactio de condigno. Entspricht dagegen die Genug-

thuungsleistung nicht dem strengen Rechte, sondern acceptirt sie nur der Gekränkte nach seiner subjektiven freien Gnädigkeit als ausreichend und genügend, so bezeichnet man sie als unvollkommene, als subjektive und relative Genugthuung, als eine satisfactio de congruo. Auf dem religiös-sittlichen Gebiete besteht und kann alle Genugthuung als vollkommene nur bestehen 1) in einem sittlichen der Schuld entsprechenden Verdienste d. h. in einer freien gottgefälligen That, wodurch Gott eben so sehr oder in höherem Maße geehrt und verherrlicht wird, als er durch die Sünde beleidigt und verunehrt wurde, wodurch er in seiner unendlichen Würde und Erhabenheit in demselben oder in höherem Maße anerkannt und geliebt wird, als er durch die Sünde verkannt und in seiner unendlichen Würde verletzt wurde; nur eine solche That demüthiger Huldigung, reiner Liebe und Ehrfurcht, ihr innerer ethischer Werth kann die Schuld, die der Ehre Gottes zugefügte Beleidigung compensiren, durch ihren größern Glanz den Flecken auslöschen und den Mißklang aufheben, die durch die Sünde in der sittlichen Ordnung entstanden sind, nur sie kann die Auslöschung der Schuld im göttlichen Gedächtniß und die Vernichtung der Sünde mit ihren Folgen und Strafen in der Zuständlichkeit des Sünders als gerechten Lohn davon tragen. Eine solche Genugthuungsthat muß dann weiterhin nicht bloß eine gute, gottgefällige That, sondern damit ihr der Charakter einer satisfactio condigna wirklich eigne und zukomme, muß sie zugleich 2) eine selbstständige, mit eigener Kraft vollzogene That, das selbstständige Eigenthum ihres Urhebers und weiterhin 3) eine Gott nicht anderweitig schon schuldige That sein d. h. Gott muß vom Sünder eine solche That, eine solche Huldigung nicht an sich schon aus anderweitigen Rechtstiteln fordern können, sie muß nicht selbst wieder etwas Gott schuldiges sein; denn selbstredend kann man ja nicht mit einer Schuld, deren Entrichtung der Gläubiger anderweitig mit Recht fordert und fordern kann, eine andere zweite Schuld bezahlen; die Genugthuung muß nothwendig, wie die Schule sagt, ex propriis et alias indebitis statt finden.

Alle diese Bedingungen vermag nun aber selbstverständlich das gefallene Geschlecht in keiner Weise zu erfüllen, es vermag keine solche verdienstliche gottgefällige That zu vollziehen, und eine Selbstversöhnung des Geschlechts im strengen vollen Sinne des Wortes ist

daher absolut unmöglich und zwar 1) schon deshalb, weil es aller Kraft zum wahrhaft Guten in Folge der Sünde gänzlich verlustig gegangen ist und mithin auf seinem Gebiete keine That sich verwirklichen kann, welche Gott gefallen und den Wiederbesitz seiner Huld und Liebe als Lohn davon tragen könnte. Die Sünde ist auf geistigem Gebiete das, was auf physisch-körperlichem Gebiete die Krankheit ist, sie ist eine geistige Krankheit, geistige Erstorbenheit, welche, weil eine frei verursachte, häßlich und mißfällig macht in den Augen des allheiligen Gottes. Faßt man nun den Fall des Geschlechts auch zunächst nur aus dem Gesichtspunkte einer Erkrankung des Lebens auf, so lehrt schon die Heilkunde, daß ein erkranktes Organ des Körpers nur so wieder gesundet und gesunden kann, daß sich die Krankheit auf die übrigen noch gesunden und kräftigen Theile des Organismus vertheilt und daß nun das Uebel in dem gesunden Theile, der es zu überstehen kräftig genug ist, ausläuft und sich verliert. Ganz in ähnlicher Weise verhält es sich auch mit der Erlösung und Wiederherstellung der geistig erkrankten Menschheit; sie könnte im gefallenen Geschlechte und durch dasselbe nur in der Weise sich vermitteln, daß ein noch gesunder Theil in demselben die krankhaften Stoffe in sich aufnähme und absorbirte und durch seine höhere Kraft auslöschend Sünde und Schuld das Erstorbene mit neuem Leben erfüllte. Wo ist nun aber, muß man fragen, nach dem Falle noch ein gesunder Theil in der Menschheit, der die Krankheit auf sich ableiten und in sich absorbiren könnte? „Was soll man an euch schlagen? heißt es beim Propheten Isaias I, 5—6, das ganze Haupt ist krank, das ganze Herz ist matt; von den Fußsohlen bis zum Haupte ist nichts Gesundes an euch." Diese Worte des Propheten, zunächst allerdings zu dem jüdischen Volke gesprochen, finden überhaupt auf den Zustand des gefallenen Menschen ihre vollkommene Anwendung, und es ist daher der gefallenen Menschheit selbst absolut unmöglich, in der bezeichneten Weise ihre Versöhnung und Heilung selbst zu bewirken, eben weil zur Vollziehung einer wahrhaft guten, gottgefälligen, verdienstlichen That keine gesunde Kraft mehr in ihr ist. Die dem Geschlechte anvertrauten Gnadengüter, deren Besitz einzig den Menschen befähigt, ein wahrhaft Gutes zu vollbringen, sind ja gänzlich verschleudert, Unwissenheit in den göttlichen Dingen und sittliche Kraftlosigkeit ist sein Antheil geworden

und es ist daher absolut unmöglich, daß innerhalb des Geschlechts eine That sich verwirkliche, welche Gott gefallen und den Wiederbesitz seiner Huld und Liebe erwirken könnte.

Die absolute Unmöglichkeit einer Selbstversöhnung leuchtet nun 2) noch mehr ein, wenn man beachtet, daß zur Sühne der Schuld ein gottgefälliges Leben und Wirken, Thaten des Gehorsams, der Liebe und Demuth bei Weitem nicht ausreichen, daß vielmehr mit ihnen nothwendig ein heiliges Erdulden der verdienten und von der göttlichen Gerechtigkeit über das Geschlecht verhängten Sündenstrafen sich verbinden müsse. Die Vollziehung guter, gottgefälliger Thaten ist ja an sich unbedingte Pflicht des Menschen, strenge Schuldigkeit; sie finden nicht statt ex alias indebitis, begründen kein Verdienst de condigno in sensu stricto und ermangeln des sühnenden Charakters. Damit die göttliche Gerechtigkeit wahrhaft geheiligt und gesühnt werde, muß sich vielmehr die Liebe und der Gehorsam des genugthuenden Menschen auf dem an sich über die Pflicht herausliegenden Gebiete bewähren und erproben in der freudigen Uebernahme der verhängten Strafleiden; nur das höhere Verdienst eines solchen Bußlebens erscheint als die einzige Darbringung, als das einzige Opfer, was Gott wahrhaft gefallen und ihm möglicher Weise genugthun kann. Der sündige Mensch muß einerseits seinen inneren Widerspruch gegen Gott durch freie Unterwerfung und anderseits muß er den äußern Widerspruch durch das Erdulden der von Gott verhängten Strafleiden aufheben und lösen. In dieser Weise und nur in dieser Weise wird einerseits durch die freie Uebernahme der Strafen um Gotteswillen der innere Widerspruch des Menschen gegen Gott vernichtet und anderseits wird durch das wirkliche Erdulden derselben der äußere Widerspruch gegen Gott gehoben und dadurch die Gerechtigkeit geheiligt und gesühnt.

Selbstverständlich ist diese so bestimmte Aufgabe für den gefallenen Menschen eine absolut unlösbare. Alles, was der Mensch in seinem gefallenen, Gnadenentblößten Zustande für diesen Zweck etwa leisten könnte, wäre ein rein knechtischer Gehorsam, eine bloß äußerliche Uebereinstimmung mit dem göttlichen Gesetze, ein bloß erzwungenes, widerwilliges Leiden; ein solcher Gehorsam, ein solches Leiden ist aber selbstredend durchaus werthlos vor Gott und es kann der göttlichen Liebe nicht würdig machen, eben weil die kindliche

Liebe fehlt; ein solches Leiden würde, statt die Selbstsucht zu brechen, nur das Gefühl der Selbstgerechtmachung wecken und eben dadurch die Selbstsucht noch mehr aufstacheln und tiefer befestigen; ein solches Leiden findet auch statt in der Hölle, es ist sühnend, aber nicht entsühnend, von der Schuld befreiend. Eine Selbstversöhnung des gefallenen Geschlechts ist daher schon aus den angeführten Gründen absolut unmöglich, und soll daher die gefallene Menschheit auf dem bezeichneten Wege durch Darbringung einer der Schuld entsprechenden Versöhnungsthat erlöset werden, so muß wesentlich ein Anderer, der selbst rein und schuldlos ist, an ihre Stelle treten und für sie die nothwendige Genugthuung leisten.

Die Wahrheit dieser Behauptung, daß der gefallene Mensch selbst durchaus unfähig sei, Gott ein wohlgefälliges Opfer darzubringen und dadurch seine Schuld zu sühnen, daß es vielmehr der Genugthuung eines Fremden und zwar eines Reinen und Schuldlosen, also einer stellvertretenden Genugthuung bedürfe, wurde auch überall schon im heidnischen Alterthum gefühlt und anerkannt. Das ganze alte Opferwesen trägt einen stellvertretenden Charakter an sich und insbesondere schrieb man dem freiwilligen Opfer der Unschuld eine sühnende Kraft zu. Sophokles z. B. läßt den Oedipus (Kol. 498 f.) sagen: „Eine reingesinnte Seele, wenn sie es freiwillig thut, ist wohl im Stande, für Tausende genug zu thun," und im Sohar heißt es: „der Tod des Gerechten versöhnt die Welt." Eben in diesem Bedürfnisse einer stellvertretenden Genugthuung, in dem Gefühle ihrer Nothwendigkeit haben denn auch insbesondere die blutigen Menschenopfer ihren Grund, welche man fast bei allen Völkern antrifft. In der griechischen Geschichte kommen ganz zahlreiche Beispiele vor und insbesondere ist die Geschichte der phönizischen Völker voll von solchen Opfern; bei allen großen Unglücksfällen, bei Pest, Hungersnoth u. s. w. glaubte man den Zorn der zürnenden Götter nur dadurch zu besänftigen, daß man ihnen Menschen und zwar vorzugsweise unschuldige Kinder als Sühnopfer darbrachte. Man erkaufte dieselben von armen Müttern, und wie Pausanias erzählt, so standen diese ungerührt zuschauend bei ihrer Hinopferung; ja man liebkosete sie und suchte ihre Thränen zu stillen, damit es ja den Anschein habe, als gingen sie freiwillig in den Opfertod. Ja es finden sich Spuren in der Geschichte der alten Völker, daß

man ursprünglich auch von dem Fleische und Blute der geopferten Kinder genossen habe, um eben dadurch einen realen Antheil zu gewinnen an den Früchten ihres Opfers, und man wird dabei ganz unwillkürlich auf eine allerdings grausenerregende Weise an das christliche Mysterium erinnert; unverkennbar sind diese grauenvollen Opfermahlzeiten die entsetzlichen Karrikaturen der christlichen Abendmahlsfeier.

Daß nun aber in dieser Weise durch solche Menschenopfer, wie die Heidenwelt sie kannte, keine wahre Sühne und Versöhnung bewirkt werden konnte, das ist allerdings einleuchtend; aber es liegen doch diesem alten Opferwesen hohe, tiefe Wahrheiten zu Grunde. Das Bewußtsein der Erlösungsbedürftigkeit, sowie das herrschende Gefühl, daß diese Erlösung nur durch ein unschuldiges Leiden möglich sei, das ist das wahre innerste Centrum aller alten Religionssysteme; dieses Gefühl und Bewußtsein hat die heidnischen Sühnopfer in ihren mannigfaltigen Formen und Gestalten erzeugt und insoweit ist der Inhalt des heidnischen religiösen Bewußtseins durchaus wahr und richtig. Falsch dagegen aber ist die Art und Weise, wie die Heiden geglaubt haben, diese nothwendige Sühne zu bewirken, das Problem haben sie richtig erkannt, aber es nicht richtig gelöset. Die Krankheit haben sie wohl empfunden, und eben so haben sie in ihrer innersten Seele gewußt, daß es ein Heilmittel dafür gebe und welcher Art dieses sein müsse; aber das wahre Heilmittel selbst haben sie nicht erkannt und nicht kennen können.

Nur wer hat, kann geben, nur wer gut ist, kann gut machen; um zu zahlen, muß man haben; sonst wird Schuld auf Schuld gehäuft; und es ist also absolut wahr und durchaus anzuerkennen, daß möglicher Weise nur ein Reiner und Unschuldiger für den Schuldigen genugthun könne, daß nur sein leidender Gehorsam den Ungehorsam des Schuldigen sühnen könne. Wo ist nun aber, so muß man fragen, und hier zeigt sich die Unwahrheit aller heidnischen Opfer, wo ist der Unschuldige, der durch freiwillige Darbringung seines schuldlosen Lebens das verwirkte Leben der Schuldigen sühnen könnte? Seit dem Falle des Urmenschen ist Keiner mehr von allen Menschen rein und schuldlos, sondern in dem Ersten haben Alle gesündigt, so daß schlechterdings Keiner ohne Schuld ist, auch nicht Einer, wie die h. Schrift sagt, und eben darum sind und waren nothwendig

alle heidnischen Opfer vor dem reinen und heiligen Gott durchaus ungenügend und werthlos; ja die Menschenopfer sind und waren geradezu verbrecherische Handlungen, wodurch Schuld auf Schuld gehäuft wurde, insofern ja Niemand über sein eigenes Leben, sowie über fremdes Leben nach Willkür verfügen kann. Die heidnischen Opfer, die Thieropfer wie die Menschenopfer, die freiwilligen wie die nicht freiwilligen entbehrten daher aller sühnenden Kraft; zum Höchsten sind und waren es nur Palliativmittel, wodurch das Gefühl der Schuld und das Bedürfniß einer wahren, objektiven Versöhnung mit Gott fortwährend geweckt und lebendig erhalten wurde, und eben für diesen Zweck wurden denn auch im A. T. die blutigen Thieropfer geradezu von Gott selbst angeordnet; sie sollten das Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit fortwährend lebendig erhalten und in ihrem prophetischen symbolischen Charakter auf das Eine vollkommene Opfer, welches der Gottmensch auf Golgatha seinem himmlischen Vater darbrachte, hinweisen und die Sehnsucht nach demselben wecken und anregen.

Gesetzt aber auch und angenommen, es gäbe noch in der Mitte des Geschlechts einen Reinen und Schuldlosen, der freiwillig die Sühne der gefallenen Menschheit bewirken wollte, oder es erböte sich dazu einer der nichtgefallenen Engel, so würde doch auch seine Genugthuung keine vollkommene, der Schuld entsprechende Genugthuung sein. Ein Solcher würde zwar in der freudigen Uebernahme der Sündenstrafen, in ihrem heiligen Erdulden allerdings ein Gutes und Gottgefälliges leisten; seine Genugthuung würde Gott gefallen, und da der Reine und Schuldlose an sich nicht verpflichtet ist, Gott durch die Uebernahme fremder Sündenstrafen zu ehren und zu verherrlichen, so würde seine Genugthuung auch der wesentlichen Anforderung entsprechen, daß sie ex alias indebitis, aus dem nicht Schuldigen statt fände. Allein da alles Gute und Gottgefällige, was die endliche Kreatur vollbringt und vollbringen kann, die Gnade zu ihrem Prinzipe hat, ein nur mit von Gott geschenkter Kraft vollzogenes Gute, also nicht das selbstständige Eigenthum ihres Urhebers ist, so würde selbst das heilige Bußleiden des Reinen und Schuldlosen des verdienstlichen Charakters im strengen Sinne ermangeln; sein gottgefälliges Wirken würde nicht ex propriis stattfinden und eben darum seine Genugthuung keine vollkommene, keine satisfactio

perfecta sein. Das sittliche Verdienst, was die endliche Kreatur sich erwirbt und erwerben mag, ist außerdem stets und überall nur ein endliches, von einem bloß endlichem Werthe, während die Sündenschuld den Charakter der Unendlichkeit an sich trägt, und der Werth des ersteren vermag daher den negativen Werth der Sündenschuld in keiner Weise aufzuwiegen. Die Wahrheit dieser Behauptung ergibt sich unmittelbar aus dem allgemein anerkannten Grundsatze des Römischen Rechtes: iniuria est in iniuriato et honor in honorante d. h. die Größe einer Beleidigung richtet und bestimmt sich überall nach der Würde der Person, die beleidigt wird, je höher dieselbe gestellt ist, desto größer ist auch die ihr zugefügte Beleidigung, und die Sünde, als eine Beleidigung des unendlichen Gottes, als eine Verachtung seiner unendlichen Würde und Majestät schließt folglich eine unendliche Schuld in sich, die deshalb auch nur durch ein Verdienst von unendlichem Werthe gesühnt werden kann. Das Verdienst und der Werth einer Ehrenbezeugung nun aber dagegen, welche Jemand einem Anderen erweiset, richtet und bestimmt sich überall nicht nach der Würde der Person, welcher die Ehre erwiesen wird, sondern vielmehr nach der Dignität der Person, welche die Ehre erweiset, je niedriger die ehrende Person an Würde gestellt ist, desto geringer ist auch der Werth ihrer Ehrenbezeugung; wenn z. B. der König von seinem Throne herabsteigt und dem Geringsten seiner Unterthanen einen demüthigen Liebesdienst erweiset, so ist dieses unstreitig von einer ungleich höheren Bedeutung und von einem höheren Werthe, als wenn der Unterthan in derselben Weise den König ehrt, und alles Verdienst der endlichen Kreatur ist mithin eben wegen der unendlichen Geringheit der Person nur ein endliches Verdienst, also ein Verdienst, welches der zu sühnenden unendlichen Schuld in keiner Weise entspricht, und folglich ohne genugthuende Bedeutung. (V. S. 9 ff.)

Auch die rein schuldlose Kreatur ist daher durchaus unvermögend, die Schuld des Geschlechtes in vollkommener Weise zu sühnen; ihr Verdienst findet nicht statt ex propriis, sondern ist zugleich Geschenk und Gnade Gottes und außerdem entspricht es nicht der Größe der Schuld; es ist kein selbstständiges und der Schuld gleichkommendes Verdienst, kein Verdienst de condigno in sensu stricto, sondern nur de congruo, ein Quasiverdienst, welches Gott nur in seiner Gnädig-

keit als hinreichend acceptiren könnte. Wenn daher die Versöhnung des Geschlechtes nach göttlichem Rathschlusse doch auf dem Wege der strengen Genugthuung sich vollziehen sollte, so konnte dieselbe schlechterdings nicht von einem endlichen Wesen, sondern nur ausgehen von dem unendlichen Gott selber und zwar nur von einem Gottmenschen; nur ein Gottmensch konnte eine der Schuld entsprechende Genugthuung leisten, das Geschlecht sühnen und restauriren. Der Versöhner mußte Mensch sein, und organisch mit der Menschheit zusammenhangen, damit er leiden, und durch seinen leidenden Gehorsam sich ein genugthuendes Verdienst erwerben und dasselbe als ein neuer Stammvater auf das ihm organisch verbundene Geschlecht vererben konnte; er mußte aber auch Gott sein, damit durch die Würde seiner Person sein genugthuendes menschliches Verdienst dignificirt, eine unendliche Kraft und Bedeutung erhielt und damit er schöpferisch neue Lebenskräfte von sich aus über die erkrankte Menschheit verbreiten konnte. Die Menschwerdung des göttlichen λογος hatte demnach unter der Voraussetzung, daß Gott das gefallene Geschlecht seinem Elende nicht überlassen wollte, was er nach der Schriftlehre in seiner Freiheit allerdings an sich konnte, sondern vielmehr dasselbe erlösen und zwar in der Weise der Genugthuung erlösen wollte, eine absolute schlechthinnige Nothwendigkeit, und eben dieses lehren auch ausdrücklich die Väter. Von der einen Seite erkennen sie es im Einklange mit der Schriftlehre [1]) durchaus an, daß die Erlösung des Geschlechtes und die dadurch erheischte Menschwerdung des Sohnes eine durchaus freie That der göttlichen Liebe und Gnade war, die er nach seinem Wohlgefallen setzen oder nicht setzen konnte; von der andern Seite aber lehren sie, daß die Menschwerdung nothwendig gewesen sei, wenn er nach seiner Freiheit es wollte, daß sie nicht auf dem Wege reiner Gnade, sondern auf dem Wege der Genugthuung sich vollziehe. Der h. Athanasius z. B. sagt in seiner oratio de incarnatione verbi: „da das Wort (der Sohn) Alles weit übertrifft, so war es einzig befähigt, für Alle zu leiden und Alle beim Vater zu vertreten," und eben so sagt der h. Basilius (in Ps. 48): „Suche nicht nach einem Bruder, nach einem nackten Menschen, auf daß er dich erlöse,

1) 1 Ioh. 4, 19. Rom. 3, 24. Ephes. 2, 15.

sondern suche einzig nach einem Solchen, der nicht deines Gleichen ist, nach dem Gottmenschen Jesus Christus, der einzig für uns Alle die Schuld bei Gott sühnen konnte." Eben so drückt der h. Ambrosius sich aus (Lib. 6 in Luc.): „da kein Mensch so groß ist, daß er die Schuld des Geschlechtes trage und sühne, so hat Gott der Vater den Sohn erwählt, der, da er über Alles ist, für Alle die Schuld entrichten könnte." Ganz prägnant spricht sich der h. Anselm aus in seinem cur deus homo lib. II. c. 6.: Nam satisfactionem non potest facere nisi Deus; nec debet, nisi homo: necesse est ergo, ut eam faciat Deus-homo [1]).

Die Art und Weise nun, wie der göttliche λογος die Erlösung des Geschlechtes bewirkte, bestand dann im Allgemeinen darin, daß er die menschliche Natur mit allen ihren sittlichen Verhältnissen an sich und auf sich nahm und sie mit neuem göttlichem Leben durchdrang und erfüllte. Er leistete in ihr, in der angenommenen menschlichen Natur, Genugthuung für die gefallene Menschheit, sühnte objektiv ihre Schuld und löschte sie aus im göttlichen Gedächtnisse, indem er selbst frei von der Sünde und ihren Strafen nicht unterworfen, dieselben aus Liebe zum Vater und zur Menschheit frei übernahm und ihren Kelch bis auf den letzten Zug leerte, indem er, der Heilige Gottes, wie der Prophet Jesaias sagt, tragend alle menschliche Krankheit und geschlagen mit allen Leiden und Schmerzen der Welt gehorsam war bis zum Tode am Kreuze. Durch das Verdienst dieses leidenden Gehorsams erwarb er dem Geschlechte die ganze Fülle der göttlichen Gnadengüter und er senkte ihm ein einen Keim vollendeter Gerechtigkeit und Heiligkeit zur lebendigen Entfaltung, auf daß sie fortan von ihm aus als der Wurzel in alle Adern und Gänge des menschlichen Geschlechts emporsteige. Ein lebendiges Erlösungs-Element ist so durch Christus und in ihm als ein großes Gemeingut in der Mitte des Geschlechts niedergelegt, aus der es jede heilsbegierige Seele sich aneignen kann, und es ergießt sich von ihm aus eine noch größere Kraft auf den Menschen, als er in seinem Urstande besaß, eine Kraft, welche ihn befähigt, jetzt ungeachtet seiner Fesseln als der gefallene Mensch den Himmel zu gewinnen

---

1) cf. Petav. l. 12, 113.

und die ganze zerrissene Natur mit sich dahinzubewegen. Christus ist so der Fürst des Lebens und der Herzog der Seligkeit geworden für alle seine Brüder, so daß Alle, welche mit ihm in Gemeinschaft treten, das Leben empfangen, welches den Tod überwindet, den sie in der Gemeinschaft mit dem ersten Adam empfingen. Diese christliche Theorie befriedigt vollkommen die Bedürfnisse des menschlichen Herzens, wie dieses ein jeder in sich erfahren kann, der den Muth hat, sie gläubig anzunehmen, und zugleich gibt sie auf jede vernünftige Frage des denkenden Geistes eine genügende Antwort; insbesondere gibt sie den Schlüssel her zum tieferen Verständnisse des Heidenthums in seinen bedeutungsvollsten Erscheinungen, seiner blutigen Sühnopfer u. s. w.

§. 44.

Realität der durch Christus vollbrachten Versöhnung der Menschheit nach der Schriftlehre.

Die Lehre von der Versöhnung der gefallenen Menschheit durch Christus ist eine Offenbarungslehre im engern und engsten Sinne, und so wie die menschliche Vernunft durch ihr Sinnen und Denken niemals darauf gekommen sein würde, zu erkennen und zu erfahren, daß uns Gott durch seinen Sohn entsündigen wollte, wenn er es uns nicht selbst verkündigt hätte, so würden wir auch über die Art und Weise dieser Entsündigung schwerlich etwas Sicheres wissen, wenn die h. Schrift es uns nicht verkündigte.

Zunächst lehrt die h. Schrift und mit ihr die Kirche in dieser Hinsicht mit aller Klarheit und Entschiedenheit, daß Christus wie auch immer uns von unserer Sündenschuld objektiv befreiet und in das ursprüngliche Verhältniß der göttlichen Liebe und Freundschaft zurückversetzt habe, daß er, so viel auch der gefallene Mensch selbst dazu sollte mitwirken können und müssen, der tiefere objektive Grund und die eigentliche Ursache unserer Versöhnung sei, d. h. daß Christus wie auch immer Gott bestimmt und bewogen habe, dem Geschlechte die Schuld zu erlassen und ihm die Kraft des neuen Lebens, seine Huld und Gnade aufs Neue anzubieten. Die biblische Wahrheit dieser Thesis bedarf kaum einer näheren Nachweisung und ergibt sich aus folgenden Momenten.

1) Christus selbst versichert überall, er sei in die Welt gekommen, um die Sünder zu suchen und selig zu machen, überall verkündigt er die ἀφεσις των ἀμαρτιων als den Zweck seiner Erscheinung und er bietet sie Allen an[1]; wie er wohlthuend im Lande umherzog und überall leibliche Segnungen spendete, so spendete er auch überall geistige Segnungen, Befreiung von der Sündenschuld und höheres himmlisches Leben und in der Regel spendete er die erstere nicht ohne die letztere; seine Krankenheilungen z. B kündigt er mit den Worten an: dir sind deine Sünden vergeben.

2) Eben diese Wahrheit, daß Christus die gefallene Menschheit entsündigt und ihr die göttliche Liebe und Gnade wieder erworben habe, verkündigen auch die Apostel mit allem Nachdrucke und in den verschiedensten Wendungen. Das beständige Thema ihrer Predigt ist: Christus habe unsere Sünden hinweggenommen, den Schuldbrief derselben ans Kreuz geheftet, damit wir der Sünde abgestorben, der Gerechtigkeit leben möchten, Gott gedenke um Christi willen unsere Sünden nicht fürderhin und wende uns seine volle Huld und Gnade wieder zu[2]. Mit vorzüglicher Klarheit entwickelt der Apostel Paulus dieses Thema insbesondere im 5. Kap. des Römerbriefes; er vergleicht Christus mit Adam und zeigt, daß der Erstere wieder gut gemacht habe, was der Zweite verdorben, ja daß er uns viel mehr geschenkt habe, als uns durch die Schuld Adams geraubt worden sei, in seinem Blute sei alle Feindschaft getilgt und die göttliche Kindschaft wieder erworben worden, alle Sündenschuld sei durch ihn ausgelöscht, die Macht der Sünde im Fleische gebrochen, der Tod vernichtet und die Gewalt des Satans zerstört worden, kurz die Aufhebung aller Sünde und Sündenfolgen sei durch ihn objektiv bewirkt worden[3].

3) Die h. Schriften sprechen dann weiterhin die Realität der durch Christus vollbrachten Versöhnung nicht bloß im Allgemeinen aus, sondern sie unterscheiden auch die einzelnen Elemente und Be-

---

1) Matth. 1, 21. 26, 28. Max. 14, 24. Luc. 22, 20. 24, 47. Joh, 3: 14—18. 20, 23.

2) Joh. 1, 29. 1 Joh. 3, 5. 1 Pet. 2, 24.

3) Cf. 2 Cor. 5, 18. Gal. 4, 4—5. Ephes. 2, 15—18. Coll. 2, 14.

standtheile der Versöhnung und lehren mit Bestimmtheit, daß Christus das Geschlecht sowohl von dem reatus culpae als auch von dem reatus poenae objectiv befreiet habe. In ersterer Beziehung spricht die h. Schrift überall von einer durch Christus bewirkten *καθαρισμος τῶν ἁμαρτιων* und sie lehrt überall: durch Christus sei alle Schuld getilgt und aufgehoben worden; wir ständen durch ihn als neue Kreaturen als erneuert und gereinigt vor Gott da, als solche, welche gar nichts Sündhaftes, gar keine Schuld mehr an sich trügen, in jenem Unschuldszustande, worin wir ursprünglich aus seiner Hand hervorgingen, und diese objective Schuldlosigkeit werde in uns zur subjektiven, falls wir uns mit ihm verbänden, in das durch ihn dargebotene höhere Leben selbstthätig eingingen und die Kraft derselben uns aneigneten; indem Christus für unsere Sünden gestorben, seien wir mit ihm als unsern Repräsentanten ebenfalls abgestorben [1]). In der zweiten Beziehung lehrt die h. Schrift: Christus habe uns von der *ὀργη του θεϐ*, von dem Zorne Gottes befreiet und die Fülle der Gnaden wiedererworben. Das alttestamentliche Bild des Zornes Gottes bedeutet nichts anders, als das Mißfallen Gottes am Sünder, seine im Strafen sich bethätigende Reaktion und der Sinn jener Darstellung ist daher kein anderer als: so wie Gott uns wegen unserer Sünden zürnte, so werde er uns um Christi willen wieder gnädig und erlasse und schenke uns die verdienten Strafen [2]). Das Moment der Strafenaufhebung findet ferner in jenen zahlreichen Schriftstellen seine Aussprache, worin es heißt: Christus habe uns aus der Knechtschaft der Sünden losgekauft *ἀπολυθροσε*, er sei das *λυτρον*, das Lösegeld für unsere Sünden geworden oder er sei das Sühnopfer, die hostia pro peccatis für uns geworden, er habe seinen Leib und sein Blnt als Opfer (*προσφορα, θυσια*) Gott dargebracht [3]); er, der Reine und Schuldlose sei von Gott an unserer Statt zum Sünder gemacht, als Sünder betrachtet und behandelt

---

1) 2 Cor. 7, 1. Rom. 6, 6—7. Gal. 5, 24. Tet. 2, 14. Coll. 2, 12. 3, 1—3 Heb. 1, 3—9. 10, 12. I. Pet. ~~1, 24~~. II. 1, 9. 1 Joh. 1, 7—9.

2) Rom. 5, 10—11. 2 Cor. 5, 18—19. Ephes. 2, 6. Coll. 1, 20—21. 1 Joh. 2, 2.

3) Matth. 20, 28. 1 Cor. 6, 20. Gal. 3, 13. Ephes. 1, 7. Coll. 1, 14. 1. Timoth. 2, 6. 1 Pet. 1, 18—19. Heb. 7, 27. 9, 14—28. 10, 10.

worden, d. h. er habe die Folgen und Strafen der Sünde auf sich genommen, um uns von denselben zu befreien [1]), er habe die Macht der Hölle gebrochen und uns von der Herrschaft des Teufels, der wir verfallen, befreiet [2]), er habe uns vom Untergange und Tode d. h. im Sinne der Bibel von dem ganzen aus der Sünde entsprungenen physischen und moralischen Elende errettet und uns das Leben, d. h. das ewige Leben wieder gegeben [3]). In allen diesen Ausdrucksweisen liegt zwar unendlich mehr als bloße Strafenaufhebung, aber diese liegt doch zum Mindesten darin ausgedrückt.

Christus hat demnach nach der Schriftlehre die Versöhnung des Geschlechts im vollsten Sinne des Wortes objektiv vollzogen und eine totale Veränderung aller durch die Sünde entstandenen Verhältnisse bewirkt; und die weitere Frage kann daher nur die sein, wie Christus denn unsere Versöhnung bewirkt habe, worin der tiefere und eigentliche Grund derselben liege, welches die dabei wirksamen Potenzen gewesen seien.

§. 45.

Grund und Weise der durch Christus bewirkten Versöhnung. Der thätige und leidende Gehorsam Christi, sein Opfertod.

In der h. Schrift wird die Erlösung und Versöhnung der gefallenen Menschheit zunächst der Erscheinung Christi auf Erden überhaupt, seinem Kommen und Weilen unter uns zugeschrieben, das ganze irdische Leben und Wirken Christi wird als erlösend, als die Wiedervereinigung mit Gott bezweckend und bewirkend aufgefaßt und charakterisirt [4]). Nach der weiteren Schriftlehre haben nun aber die einzelnen Momente des Lebens und Wirkens Christi nicht eine und dieselbe Beziehung zu den von ihm vollbrachten Werke der Ver-

1. 2 Cor. 5, 21. Gal. 3, 13.
2. Gal. 4, 31. Coll. 2. 15.
3. 1 Joh. ~~1, 16.~~ Rom. 8, 32. 2 Cor. 8, 9. Ephes. 1, 5.
4. Luc. 1, 31. Matth. 1, 21. Joh. 3, 16—17. 1 Timoth. 1, 15. 1 Joh. 3, 5—8. Heb. 9, 20.

söhnung. Die Geburt Christi z. B. sein Eintritt in das Geschlecht erscheint mehr nur als die Vorbedingung, als Vorbereitung der zu bewirkenden Versöhnung; sein öffentliches Leben und Wirken aber durch Lehre und Beispiel hatten vorzugsweise die sittliche Anregung und Erleuchtung der gefallenen Menschheit zum Zwecke; als der eigentliche tiefere Grund unserer Erlösung und Versöhnung wird vielmehr in der h. Schrift überall hervorgehoben sein in Armuth und Niedrigkeit, in Leiden und Schmerzen hingebrachtes Leben, sein Gehorsam, insbesondere sein passiver, leidender Gehorsam und die höchste Bethätigung desselben in der Hingabe des Lebens, sein Opfertod am Kreuze.

Zunächst wird die Sündenvergebung in der h. Schrift schlechthin und ganz allgemein angeknüpft an den verdienstlichen Gehorsam Christi d. h. Gott erläßt uns nach der Schriftlehre die Sündenschuld und er nimmt sie von uns hinweg mit Rücksicht auf den vollkommenen unbedingten Gehorsam, womit Christus als der Reine und Gottgefällige während seines ganzen irdischen Lebens den Willen seines himmlischen Vaters erfüllt und das Ideal der menschlichen Natur verwirklicht hat; seine unbedingte, demüthige Unterwerfung unter den Willen des Vaters, seine freudige Anerkennung der göttlichen Oberherrlichkeit, sein Verzicht auf allen eigenen Willen, das Verdienst dieses Gehorsams hat den Ungehorsam des Geschlechts, sein hochmüthiges Selbstvergöttungsstreben, das Mißverdienst desselben ausgeglichen und Gott die Ehre und Herrlichkeit wieder gegeben, welche das Geschlecht ihm moralisch geraubt hatte. In diesem unbedingten Gehorsam, in der Darbringung dieses reinen geistigen Opfers war Christus nach der biblischen Anschauungsweise unser Repräsentant und Stellvertreter, d. h. Gott betrachtet die Menschheit als einen moralischen Körper, dessen Haupt Christus ist, und indem er daher den Gehorsam des Hauptes als den Gehorsam des ganzen Geschlechtes anschauet und betrachtet, so erscheint der frühere Ungehorsam desselben als gesühnt und das Geschlecht steht in ihm wieder wohlgefällig vor seiner Anschauung [1]).

Dieser sühnende Gehorsam Christi wird dann in der h. Schrift

---

1) Rom. 5, 19. 10, 4. Heb. 5, 8—9. 9, 14. 10, 5—10. 1 Pet. 1, 18—19. 3, 18. 1 Joh. 2, 11.

näher charakterisirt als leidender Gehorsam, als jener Gehorsam, den er darin bethätigte, daß er alle die Strafübel, die auf dem Geschlechte lasten, alle Schmerzen und Leiden der Sünde in freiester Entschließung über sich nahm und sie für die schuldige Menschheit in gottgefälliger Weise erduldete. Christus als der Reine und Schuldlose, als Gottmensch war durchaus frei von allen jenen Strafübeln und es stand durchaus bei ihm, dieselben auf sich zu nehmen oder es nicht zu thun, den Willen und Rathschluß des Vaters in dieser Hinsicht zu erfüllen oder nicht zu erfüllen; aber in dem unendlichen Mitgefühle seiner Liebe fühlte er die ganze auf dem Geschlechte lastende Schuld als die eigene und in freiestem Gehorsam lud er auf sich die ganze Bürde der menschlichen Ungerechtigkeit, ihre Bußleiden und Bußschmerzen, die geistigen wie die physischen, er machte sich selbst zum Fluche und ging allseitig ein in die Form des Sündenlebens, um das zu leisten, was die schuldige Menschheit leisten sollte, aber nicht konnte, kurz er verband mit dem geistigen Opfer in der freiwilligen Uebernahme der Strafe, welche Folge der Sünde ist, das sinnlich leibliche Opfer, und die eigentliche Versöhnungsleistung Christi besteht folglich nicht in seinem gottgefälligen Gehorsam schlechthin, nicht in dem pflichtmäßigen, schuldigen Gehorsam, sondern in jenem über die Pflicht hinausliegenden Gehorsam, den er in der freiwilligen Uebernahme der Sündenfolgen offenbarte.

Alle Folgen der Sünden nun aber, alles Elend des Sünders drängt sich zusammen in dem Tode, welcher der Sünde Sold ist, und der leidende Gehorsam Christi hat mithin seine höchste Vollendung, seinen Kulminationspunkt erreicht in seinem Tode am Kreuze. Obschon Christus, der Unschuldige, nicht für eigene Sünden zu leiden hat, leidet er doch, was Sünder zu leiden verdienen, den Untergang im Tode und zwar in jenem Tode, der den Stachel der Sünde in sich trägt, im Tode des Missethäters. Indem nun Christus so die Strafurtheile Gottes auf sich nimmt und die Sünden der Welt auf seinem hohenpriesterlichen Herzen tragend, für die Missethäter sich in den Tod des Missethäters dahingibt, nagelt er den von uns Sündern unterschriebenen Schuldbrief an das Kreuz; indem die Strafe vollkommen getragen ist, ist der Gerechtigkeit vollkommen genügt und das Geschlecht mit Gott versöhnt. Diese freiwillige Hingabe des Lebens ist und war die höchste Gehorsamsthat, das höchste

Opfer der Liebe; es zeigt sich darin die tiefste Erniedrigung des Gottmenschen und darum die höchste Verherrlichung der göttlichen Würde und Majestät, und eben darum erscheint denn auch dieser Tod als der nächste und unmittelbarste Grund unserer Versöhnung.

Diese tiefere Bedeutung des Todes Christi wird schon im A. T. von den Propheten anerkannt und vorherverkündigt (Ps. 22. Jes. 53); im N. T. aber kehrt überall der Gedanke wieder, daß wir durch Christi Blut rein gewaschen von unsern Sünden, vor Gott gerechtfertigt, begnadigt und versöhnt seien. Christus selbst sagt in diesem Sinn seinen gewaltsamen Tod voraus und er betrachtet ihn als etwas zu seinen Erlösungsberuf wesentlich Gehörendes, er erklärt ausdrücklich, er sterbe *εἰς ἄφεσιν των ἁμαρτιων* (Matth. 26, 28), er opfere sein Leben als ein *λυτρον ἀντι πολλων* (Matth. 20, 28), durch seinen Tod solle die Menschheit frei von der Sünde, das Reich Gottes begründet und dessen Ausbreitung gesichert werden; wie die Israeliten zu der Schlange hinaufblickten, um leiblich zu genesen, so sollte der sündhafte Mensch auf ihn, den ans Kreuz Gehefteten hinblicken, um geistig zu gesunden und innerlich kräftig zu werden (Joh. 3. 14—16. 5, 51); wie das Waizenkorn keine neue Pflanze erzeuge, es ersterbe denn zuvor, so könne auch von ihm keine neue Schöpfung ausgehen, wenn er sich nicht dem Tode hingebe [1]). Christus selbst setzt also seinen Tod mit der Vergebung der Sünde in die innigste und unmittelbarste Verbindung, sein Tod erscheint wie auch immer als der eigentliche Grund unserer Rechtfertigung und eben damit einschließlich als der Quell aller Gnadengüter, womit Gott die Gefallenen als seine Kinder schmückt und heiligt; sein Tod ist das Leben der Welt, und aus der Fülle seiner Kraft empfangen alle Gnade um Gnade.

Ganz in Uebereinstimmung mit den Aeußerungen Christi erklären sich auch die Apostel über diese innige Beziehung des Todes Christi zur Versöhnung der Menschheit. Johannes lehrt ausdrücklich, daß der unschuldige Jesus die Sünden der schuldigen Menschheit, d. h. ihre Schmerzen und Leiden getragen habe und daß sein Blut uns reinige von aller Sünde [2]). Der Apostel Petrus stellt

---

1) Joh. 12. 24. 31. 16, 7. 17, 19. Luc. 24, 46.
2) Joh. 11, 4. 1 Joh. 1, 7. 4, 14.

den Tod Christi als das erhabenste Vorbild der Geduld und Menschenliebe dar und lehrt, daß er als der Unschuldige, als ein tadelloses Opferlamm für die Schuldigen gelitten, daß er unsere Sünden hinweggenommen und in seinem Leibe am Kreuz getragen habe, damit wir frei von der Sünde der Gerechtigkeit leben möchten [1]. In der vielseitigsten Beziehung faßt der Apostel Paulus den Tod Christi auf; aber auch er hebt insbesondere hervor, daß Christus zur Vergebung der Sünden gestorben sei [2]. Gott hat, das sind die Hauptgedanken des Apostels, Christum, den Schuldlosen zum Heile der Menschen gleich einem Schuldigen behandelt, um die Schuldigen in ihm wieder als Schuldlose behandeln und beseligen zu können; indem Christus gelitten hat und gestorben ist, ist es eben so, als wenn Alle, welche mit ihm in Lebensgemeinschaft treten, dieses selbst erduldet hätten; der Tod Christi ist das Sühnopfer für unsere Sünden und als solches die herrlichste Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit wie der göttlichen Liebe [3].

---

1) 1 Pet. 1, 19. 2, 21—24. 4, 1. act. 3, 18. 4, 12.

2) Rom. 3, 25. 4, 25. 5. 6 seq. 6, 1—11. Heb. 9, 14 etc. Ephes. 1, 7. 5, 2. Phil. 3, 18. Coll. 1, 14. 2, 13,

3) Außer den angegebenen Potenzen, denen unsere Erlösung zugeschrieben wird und die im Grunde Eins sind, werden in der h. Schrift noch einige andere Momente hervorgehoben, mit denen unsere Erlösung zusammenhangen soll. Es wird z. B. unsere Erlösung auch wohl abgeleitet von der Auferstehung Christi (Rom. 4, 25); bei näherer Ansicht besteht jedoch der Zusammenhang dieser beiden Thatsachen nicht darin, daß unsere Erlösung durch die Auferstehung Christi eigentlich bewirkt worden ist, sondern beide stehen in einer engen Beziehung zu einander, insofern die Auferstehung Christi die sicherste Bürgschaft und ein eigentliches Unterpfand unserer Erlösung, ein faktischer Beweis dafür ist, Gott habe den Gehorsam und den Opfertod Christi als ein Genugthuungspreis für unsere Sünden angenommen. Die glorreiche Auferstehung ist nur ein faktischer Beweis der durch ihn vollbrachten Erlösung und ein Mittel, wodurch wir zur Anneigung derselben aufgefordert werden. — Ganz dieselbe Bewandtniß hat es mit der hohepriesterlichen Fürbitte, welche Christus im Himmel fortwährend für uns an den Vater richtet; auch sie ist nicht der tiefere Grund unserer Versöhnung, sondern nur ein Korollar seiner Versöhnungsthätigkeiten und gehört zum königlichen Amt desselben. Das die Schuld sühnende Verdienst ist schon objectiv vorhanden; seine Fürbitte eignet bloß in königlicher Weise die Früchte desselben zu, ist aber selbst ohne sühnende Bedeutung.

2) Stellen wir nun hier die weitere Frage auf, wie und wodurch denn der Gehorsam Christi und insbesondere sein Tod am Kreuze der Grund unserer Versöhnung sei, so findet diese Frage zum Theile schon in der gegebenen Darstellung ihre Lösung. Würdigt und beurtheilt man unbefangen die angeführten Schriftstellen, so kann man gar nicht umhin, ihnen den Sinn unterzulegen, daß die Sündenvergebung unmittelbar und eigentlich durch den leidenden Gehorsam Christi bewirkt worden sei und zwar in der Weise, daß Christus durch das Verdienst jenes Gehorsams die Schuld des von ihm vertretenen Geschlechts wahrhaft compensirt und gesühnt, der göttlichen Gerechtigkeit eine wahrhafte Genugthuung geleistet und ihm ein Anrecht auf die göttliche Huld und Gnade erworben habe.

Mit diesem Ergebnisse stehen die Theorien der ältern und neuern Pelagianer und Socinianer (Rationalisten) im direkten Widerspruche, indem sie zu beweisen suchen, daß alles das, was in der h. Schrift als unmittelbare und eigentliche Wirkung dem Gehorsam und dem Tode Christi zugeschrieben zu werden scheine, auch von einer bloßen Zusicherung und wirkungskräftigen Aneignung der umsonst dargebotenen göttlichen Verzeihung und Gnade verstanden werden könne. Ihre Ansicht ist dann im Nähern folgende: Gott verzeiht uns unsere Sünden unter der Bedingung der Besserung schlechthin ohne allen Ersatz, aus reiner Huld, Liebe und Gnade und es war eben die Aufgabe Christi, uns diese verzeihende Liebe Gottes in seinem Auftrage und als sein Repräsentant zu verkündigen und wirkungskräftig anzueignen. Damit nun die Menschheit jene Bedingung der Besserung erfüllen und die ihr umsonst dargebotene Verzeihung zu ihrem Heile verwenden möchte, für diesen Zweck brachte Christus ihr aus Liebe zu Gott und zu den Menschen in seinem eigenen Leben das Leben der Liebe und des vollkommenen Gehorsams zur lebendigen Anschauung. Es war die ganze Tendenz seines Lebens, im Gegensatze gegen das unglückliche und unselige Leben der Selbstsucht und Sünde, dem die Menschheit verfallen war, das wahrhaft göttliche Leben der Liebe zu offenbaren und eben in seinem Beispiele der Menschheit den Beweis zu liefern, daß sie unterstützt von höheren Kräften das Leben der Selbstsucht verlassen könne. Für diesen Zweck unterzog sich Christus allen Bedrängnissen und Mühseligkeiten des

gegenwärtigen Menschenlebens, um eben darin die Unerschütterlichkeit seines Gehorsams und seiner Liebe zu bethätigen, und in seiner glorreichen Auferstehung brachte er uns die Früchte und den Lohn eines solchen Lebens zur lebendigsten Anschauung. Dieses Leben der Liebe, verbunden mit dem Worte der Wahrheit und Liebe, welches er verkündigte, seine Betrachtung und Beherzigung ist wahrhaft erlösend, es befreiet den Menschen von dem Wahne, als ob er, wenn er einzig ein Leben der Selbstsucht lebe, zur wahren Seligkeit gelangen könne, es erhebt ihn über sich selbst und führt ihn zu einem Leben in Gott. Damit nun aber, so heißt es in dieser Ansicht weiter, die göttliche Liebe des Erlösers in ihrer Alles besiegenden Kraft hervortrete, dazu bedurfte es noch der vollkommensten That der Liebe, und diese That vollbrachte Christus, indem er sich für die Erreichung seines höchsten Zweckes freiwillig in den Tod dahingab. Dieser Tod ist der Gipfelpunkt seines erlösenden Lebens; in ihm besiegelte er mit seinem Blute die Wahrheit seiner Verheißung, daß der Vater ohne Ersatz dem Sünder unter der Bedingung der Besserung verzeihen werde; in ihm offenbart sich das Uebermaß seiner Liebe und entzündet, wo noch irgend eine höhere Empfänglichkeit vorhanden ist, in den Gemüthern fast nach einem Gesetze der Nothwendigkeit die innigste Gegenliebe, seine Selbstaufopferung vertreibt alle Furcht und weckt Vertrauen und Glauben in den Herzen der Sünder, sie wenden sich aufs Neue zu Gott hin uud empfangen umsonst die volle Begnadigung, den vollkommenen Frieden in und mit Gott.

Nach dieser Theorie ist also der Tod Christi und sein darin sich offenbarender Gehorsam nicht der eigentliche objektive Grund, weßhalb Gott Gnade und Verzeihung der gefallenen Menschheit angedeihen läßt, nicht die eigentliche Ursache und die wirksame Kraft, welche die Schuld sühnt und tilgt, kein Preis der Genugthuung, sondern dem Gehorsam und dem Tode Christi wird unsere Erlösung und Versöhnung nur insofern zugeschrieben, als sie sittlich anregende Kräfte sind, welche den Willen ergreifen und den Menschen bestimmen und antreiben, von der ihm umsonst dargebotenen Verzeihung persönlichen Gebrauch zu machen. Es weiß diese Theorie gar nichts von einem Opfer, dessen Blut sich sühnend und heilend über das ganze Geschlecht ergossen hat, nichts von einem Lamme, welches hingeschlachtet worden ist, um nach geheimnißvollen göttlichen Gesetzen

die Sünden der Welt wirklich zu sühnen. Gott ist vielmehr die lautere, unwandelbare Liebe und zu erhaben, um der Versöhnung zu bedürfen; er erläßt die Schuld aus reiner Gnade und Christus hat uns durch seinen Tod nur auf eine eindringliche wirkungskräftige Weise diesen göttlichen Sündenerlaß verkündigt und verbürgt, ohne ihn aber durch seinen Gehorsam verdient zu haben und ohne überhaupt in seinen Thätigkeiten irgendwie wahrhaft die Menschheit vertreten zu haben.

Es frägt sich daher, ob diese socinianisch-rationalistische Theorie eine biblische Grundlage habe, ob der Gehalt jener Schriftstellen, welche den Tod Christi als den unmittelbaren Grund unserer Versöhnung bezeichnen, durch jene Theorie vollkommen ausgedeutet und erschöpft werde und ob demnach die Idee einer stellvertretenden Genugthuung eine in die h. Schriften hineingetragene Idee sei.

§. 46.

Fortsetzung. Die stellvertretende Genugthuung Christi, sein Tod ein Sühnopfertod.

Nach der ganz klaren und entschiedenen Schriftlehre hat Christus durch seinen Gehorsam und insbesondere durch seinen Tod am Kreuze die Schuld der Menschheit wahrhaft gesühnt und der göttlichen Gerechtigkeit in stellvertretender Weise eine vollkommene Genugthuung, eine satisfactio perfecta geleistet. Die h. Schrift kennt zwar nicht diese kirchlichen Ausdrücke: Genugthuung, stellvertretende Genugthuung (satisfactio vicaria), wohl aber kennt sie die diesen Ausdrücken zu Grunde liegende Vorstellung, und zwar findet diese Vorstellung zunächst 1) ihre ganz entschiedene Aussprache in den schon angeführten zahlreichen Schriftstellen, worin der Gehorsam Christi und insbesondere sein Kreuzestod als ein Lösegeld, als ein pretium redemptionis, als ein λυτρον oder ἀντιλυτρον dargestellt wird, welches Christus seinem himmlischen Vater für die Sünden der Welt dargebracht habe, worin es heißt, er habe sich selbst zum Lösegelde für Alle dahingegeben, wir seien nicht mit vergänglichem Silber und Golde erkauft, sondern durch sein kostbares Blut von un-

fern Sünden, von dem eitlen Lebenswandel nach der Väter Ueberlieferung (1. Pet. 1, 18.), oder wie es im Briefe an die Galater 3, 13. heißt, von dem Fluche des Gesetzes erlöset worden. Selbstredend kann hier unter dem Lösegelde eben wegen des Vergleiches mit vergänglichem Silber und Golde als dem im menschlichen Verkehre gewöhnlichen Lösegelde nur ein wahrhaft sittliches Lösegeld, ein wirklicher Preis der Genugthuung verstanden werden, und der Sinn jener Stellen ist demnach kein anderer als: Christus hat uns durch seinen Tod als einen der Schuld entsprechenden Preis von Sünde und Schuld losgekauft und demnach der göttlichen Gerechtigkeit eine wahrhaft objektive Genugthuung geleistet. Wenn nun in anderen Schriftstellen, z. B. Röm. 3, 24. unsere Rechtfertigung schlechthin der Gnade zugeschrieben wird, wenn es in ihnen heißt, wir seien umsonst aus Gnade erlöset worden, so ist dieser Widerspruch nur ein scheinbarer. Die h. Schrift will damit nur dieses ausdrücken, daß unsere Versöhnung ohne unser Verdienst, ohne unsere eigene Genugthuung sich vollzogen habe und insofern uns umsonst, gratis zu Gute kam, daß Gott aus Liebe und Gnade die Last der Genugthuung, welche wir selbst tragen sollten, aber nicht zu tragen vermochten, seinem Sohne aufgebürdet habe.

Die Wahrheit des Satzes, daß Christus für die schuldige Menschheit eine stellvertretende Genugthuung geleistet habe, ergibt sich weiterhin 2. mit aller Bestimmtheit aus jenen Schriftstellen, worin das ganze mühselige im steten Gehorsam hingebrachte Leben Christi und insbesondere sein Kreuzestod als ein wahrhaftes Sühn- oder Genugthuungsopfer dargestelll wird, was er für die schuldige Menschheit in stellvertretender Weise seinem himmlischen Vater dargebracht habe. Schon der Prophet Jesaias (53) bezeichnet das ganze Leben des kommenden Messias als ein wahres Opferleben. „Um unserer Missethaten willen ist er zerschlagen und mit Wunden bedeckt; unseres Friedens wegen liegt die Züchtigung auf ihm und durch seine Wunden werden wir geheilt; alle unsere Missethat hat der Herr auf ihn gelegt.“ Christus selber aber sagt: der Menschensohn ist nicht gekommen, sich bedienen zu lassen, sondern zu dieneu und sein Leben hinzugeben zur Erlösung für Viele (Matth. 20, 28), und er bezeichnet ausdrücklich sein Blut als ein zur Vergebung der Sünden vergossenes (26, 28). Auch die Apostel charakterisiren überall den Tod Christi

als einen wahren Sühnopfertod. „Wenn Einer, so heißt es in der klassischen Stelle des zweiten Briefes an die Korinther 5, 14—15. 21., anstatt Aller oder für Alle ὑπερ παντων gestorben ist, so sind Alle gestorben." Nach der Vorstellung des Apostels ist der Tod der Lohn der Sünde (Röm. 6, 23) und sterben ist ihm demnach so viel, als den Lohn, die Strafe der Sünde tragen. Die Strafe als solche ist nun aber ihrer wesentlichen Bedeutung nach sühnend, genugthuend und die Erduldung derselben ist mithin ein wahrhafter, der Schuld entsprechender Genugthuungspreis. Sterben anstatt eines Andern heißt daher so viel als: anstatt eines Andern und für ihn den Lohn seiner Sünden tragen und dadurch für dieselben genugthun, und wenn daher im Nachsatze gesagt wird: so sind Alle gestorben, so kann der Sinn nur dieser sein: so haben Alle in ihm, als ihrem Stellvertreter den Lohn der Sünde getragen, sein Tod ist ein wahrhafter, stellvertretender Sühnopfertod, wodurch die Schuld Aller gesühnt und getilgt ist. Ganz derselbe Gedanke liegt dem V. 21 zu Grunde: „der die Sünde nicht kannte, hat Gott für uns zum Sünder gemacht, damit wir in ihm oder durch ihn vor Gott gerecht würden[1])."

Nach der Lehre des Apostels hat demnach der Tod Christi wahrhaft und wirklich die Natur und Bedeutung eines stellvertretenden Sühnopfertodes. Alles findet sich in ihm, was das Sühnopfer constituirt und ausmacht, die Hingabe des Lebens, die Ausgießung des Blutes zur Bezeugung und zum Bekenntnisse der göttlichen Majestät und Heiligkeit und zur Sühne der Weltschuld. Insofern Christus daher als der Reine und Schuldlose zu seiner eigenen Sühne des Opfers nicht bedurfte, insofern haben seine Opferleistungen nothwendig eine stellvertretende Bedeutung; er hat in seinem Tode wahrhaft unsere Stelle vertreten und er hat uns demnach nicht bloß durch seine Lehre und Beispiel, wie die Rationalisten wollen, genützt, sondern er hat unsere Schuld gesühnt, indem er an unserer Statt die Strafe derselben getragen hat. Die absolute Verwerflichkeit der rationalistischen Theorie ergibt sich vom biblischen Standpunkte auch noch insbesondere daraus, daß Christus in der h. Schrift nicht bloß als der Entsündiger der mit und nach ihm Lebenden, sondern auch als der Ent-

1) Ioh. 10, 11. Rom. 3, 4, 25. 1. Cor. 1, 13. 15, 3. Gal. 1, 4. 1 Pet. 2. 21—24. 1 Ioh. 16.

sündiger der vor ihm Lebenden dargestellt wird. Christus ist nach der Schriftlehre (1. Timoth. 2. Apost. 4, 12) der Mittler Aller und es ist in keinem anderen Namen Heil für den Menschen als im Namen Christi. Den vor ihm Lebenden kann nun aber Christus schlechterdings nicht durch Lehre uud Beispiel genützt haben, und wenn er daher doch der Grund ihres Heiles ist, so kann er dieses nur durch sein unendliches Opferdienst sein, welches die Schuld der Menschheit objektiv gesühnt und rückwärts wie vorwärts seine Kraft geäußert hat.

Daß überhaupt der Tod Christi die Bedeutung eines wahres Sühnofers habe, wodurch der göttlichen Gerechtigkeit eine objektive Genugthuung geleistet worden ist, das ergibt sich mit aller Klarheit insbesondere noch aus jenen zahlreichen Schriftstellen, worin der Tod Christi mit den Alttestamentlichen Sühn- und Schlachtopfern in Parallele gesetzt wird. Um die Bedeutung dieser Parallele recht zu fassen, muß man die eigenthümlichen Vorstellungen ihrem tieferen Gehalte nach sich klar machen, welche in der jüdischen Welt und überhaupt in der alten Welt über die Sühn- und Schlachtopfer die herrschende waren. „Ohne Blut gibt es keine Versöhnung,“ das war der allgemeine Glaube der alten Welt, und insbesondere schrieb man dem Blute, dem freiwilligen Opfertode des Reinen und Schuldlosen eine sühnende Bedeutung zu. Das Blut galt in Alterthnm als das eigentliche Princip des sinnlichen Lebens, als der Sitz der thierischen anima und insofern zugleich als die materielle Wurzel und als das Substrat der menschlichen Sünde und Sündhaftigkeit; durch des Blutes oder des Fleisches Begierlichkeit ist der Mensch Gott schuldig. Auf das Blut oder auf das Fleisch fiel daher nach der Vorstellung des Alterthums der Fluch der Sünde und der Tod, die Trennung des Fleisches vom Blute galt als die wesentlichste Strafe der Sünde. Aus diesen Grundideen entwickelte sich dann die im ganzen Alterthum herrschende Ansicht, daß der Himmel, gegen Fleisch und Blut erzürnt, nur durch Blut besänftigt werden könne, daß das verwirkte schuldige Leben nur durch die freiwillige Hingabe eines reinen schuldlosen Lebens gerettet werden könne. Da nur ein reines schuldloses Leben, welches sich der Gottheit hätte als Opfer darbieten können, nirgends gefunden wurde, so folgerte man und man gab sich dem Glauben hin, daß auch ein minder kostbares Leben für das mensch-

liche als Opfer eingesetzt und dargeboten werden könne. Man opferte deshalb das Blut der Thiere, und eine solche Thierseele, für eine andere dargebracht, nannten die Alten ἀντιψυχον, animam vicariam, substituirte Seele, Seele für Seele; hanc animam vobis pro meliore damus, sagt Ovid in seine fastis VI. 161; und eben so heißt es in Levitikus 17, 11: „Die Seele, das Leben des Fleisches ist im Blute, und ich habe es euch gegeben, um auf dem Altare damit Versöhnung zu wirken für eure Seelen, auf daß für die Seele das Blut zur Versöhnung sei." Diese Thieropfer hatten nun allerdings keine Sündentilgende Bedeutung und dem tief denkenden Heiden blieb dieses auch nicht verborgen; aber die dem alten Opferwesen zu Grunde liegenden Gefühle und Idee sind doch unverkennbar von einem tieferen Gehalte; die Sühnopfer stellte die Strafen dar, welche der Sünder verdient hatte, und sie weckten so fortwährend das Bewußtsein der vorhandenen Schuld sowie die Sehnsucht nach einer wahren objektiven Versöhnung mit Gott.

An diese Alttestamentliche Opferidee schließen sich die Neutestamentlichen Schriftsteller in ihrer Darstellung überall an, sie erklären die Opfer des A. B. für Typen und Vorbilder auf das wahre wirkliche Opfer, welches Christus in seinem Tode für die Sünden der Welt seinem Vater dargebracht habe. Insbesondere ist der Brief an die Hebräer voll von Vergleichungen zwischen dem Opfertode Christi und den Opfern des A. B. und er lehrt ausdrücklich, daß, sowie die Bedeutung der Alttestamentlichen unter Anderm darin bestand, die Vergehungen gegen das Statutargesetz zu sühnen und eine legale Reinheit zu bewirken, der Opfertod Christi dazu diene, die gegen Gott begangene Schuld zu sühnen und das Gewissen zu reinigen. „Die jüdischen Priester bringen zwar, wie es heißt, mancherlei Opfer und vollziehen mancherlei Reinigungen; allein alles das, was sie thun und leisten, kann doch als Solches auf das Gemüth selbst, auf das Gewissen keinen lebendigen Einfluß haben, sondern nur das Fleisch schuldlos machen d. h. nur äußerlich reinigen, nur die Vergehungen gegen das Statutargesetz sühnen; die Gesetzesopfer der Alttestamentlichen Priester sind nur Schattenbilder und was sie an sich zur Versöhnung thun, ist ἀσθενες και ἀνωφελες, sie dienen nur zur Weckung und Schärfung des Schuldbewußtseins. Ganz anders verhält es sich mit dem Opfer Christi. Jenen todten Opfern gegenüber tritt Christus

auf und spricht: „Siehe ich komme, deinen Willen zu erfüllen; er hat sich selbst als ein reines, fleckenloses Opfer Gott dargebracht und eben deshalb ist sein Opfer ein ewiges absolutes Opfer, welches ein für alle Mal die Versöhnung gestiftet hat, einer Wiederholung nicht bedürftig. Christus ist der wahre Hohepriester und sein Hohepriesteramt besteht in der Darreichung ewiger Güter, er ist ein einziges Mal in das Allerheiligste eingegangen durch eine vollkommene Hütte (σκηνη) d. h. durch seinen Tod und er hat nicht, wie die jüdischen Hohepriester am jährlichen Versöhnungsfeste thaten, Blut von Böcken und Kälbern mitgenommen, sondern er hat mitgenommen sein eigenes Blut. Wenn nun Thierblut im Stande war, dem Sünder eine äußerliche legale Reinheit zu verschaffen, wie viel mehr muß das Blut Christi, der sich selbst in heiligem Geiste Gott als ein tadelhaftes Opfes dargebracht hat, vermögend sein, das Gewissen von der Schuld zu reinigen, so daß er nun wirklich Gott dienen kann" [1].

Der Tod Christi ist demnach nach dem Hebräerbriefe ein wahres Opfes für die Sünden der Welt; sein Blut hat sich erlösend und versöhnend über das ganze Universum ergossen und alle Geschlechter losgekauft aus den Händen desjenigen, der sie verführt und an den sie durch die Sünde verkauft waren.

Um nun aber doch die Neutestamentliche Opferidee nicht mißzuverstehen, muß hier noch bemerkt werden, daß das Opfer, wodurch Christus die Schuld der Menschheit sühnte, nicht ausschließlich in dem leiblichen Leiden als solchem, nicht in dem materiellen Tode als solchem bestand d. h. daß nicht der physische Tod, Blut und Wunden das eigentliche Opfer war, dem die sühnende Kraft innewohnte. Das wahre Sühnopfer Christi war vielmehr jenes heilige Opfer der Liebe und des Gehorsams, welches Christus vom ersten Augenblicke seines irdischen Daseins an bis zum Austritte aus demselben Gott darbrachte und welches allerdings in der freiwilligen Hingabe des Lebens seinen Kulminationspunkt erreichte und nach göttlicher Bestimmung auch erreichen sollte. Selbst der Hebräerbrief, obschon er sonst den Tod Christi als den Grund unserer Versöhnung vorzugsweise

---

1) Heb. 2, 10. 5, 7–9. 9, 11–13. 10, 2–20.

und mit allem Nachdrucke hervorhebt, läßt dieses Moment doch nicht unberücksichtigt. Im Kap. 10, 5—9 heißt es z. B.: „darum spricht er bei seinem Eintritte in die Welt: Schlachtopfer und Gabe willst du nicht, sie gefallen dir nicht. Sieh ich komme deinen Willen zu erfüllen, er hebt das Erstere auf, um das Zweite zu erfüllen," d. h. im Sinne des Apostels, die Schuld ist etwas Geistiges und nur ein geistiges Opfer der Liebe und des Gehorsams, nur der Schmerz der Liebe über die Gott zugefügte Beleidigungen gibt Gott die durch die Sünde ihm geraubte Ehre wieder und hat daher die Kraft, sie zu sühnen; aber diese Opfergesinnung muß sich doch, um wirklich sühnend und genugthuend zu sein, auf dem über die Pflicht herausliegenden Gebiete in der freiwilligen Uebernahme der verdienten Sündenstrafen zur Ehr und Verherrlichung Gottes bethätigen und in der Hingabe des sinnlichen Lebens sich vollenden. Wenn man daher auch den ganz krassen Bluttheorien, welche dem materiellen Blute als solchem die sühnende Kraft zuschreiben, seine Zustimmung versagen muß, so gilt dieses doch ebenfalls von jenen Theorien, welche dem Tode Christi, der Vergießung seines Blutes keine tiefere Bedeutung abzugewinnen vermögen, und so viel ist jeden Falles gewiß, daß die h. Schrift faktisch dem leidenden Gehorsam Christi und insbesondere seinem Opfertode unsere Versöhnung zuschreibt und daß sie den Genuß seines hingeopferten Fleisches und Blutes als Bedingung der vollen Theilnahme an den Früchten seines Opfers bezeichnet. In dem Blute Christi besitzen wir Nachlaß der Sünden, in ihm haben die Schuldigen die wesentliche Strafe der Sünde in gottgefälliger Weise erstanden, das Gebührende geleistet und sie leben deshalb wieder in Frieden mit dem beleidigten Gotte, das ist ausdrückliche Offenbarungslehre. Selbstredend vollzog sich dieses Opfer Christi nicht in der göttlichen, sondern in der leidensfähigen menschlichen Natur als dem principium quo; aber es war doch immer die mit dem Logos persönliche geeinte Menschennatur, es war der Gottmensch, der hingeopfert wurde, das Opfer Christi also ein gottmenschliches Opfer und darum von unendlichem Werthe.

§. 47.

Fortsetzung. Namen und Bezeichnungen Christi als des Versöhners. 1) Der priesterliche Charakter Christi.

1) Das Priesterthum ist allen alten Religionen eigenthümlich eben so wie der Opferkultus, und sowie man daher aus der Allgemeinheit des Opfers schließen darf, daß es tief in der religiösen Natur des Menschen und in deren Bedürfnissen gegründet sei, so gilt dasselbe auch vom Priesterinstitute; beide, der Opferkult wie das Priesterinstitut sind in gleicher Weise der deutlichste Beweis für die Tiefe des Schuldbewußtseins in der alten Welt und für die Innigkeit ihrer Sehnsucht nach Befreiung von demselben. Der allgemeine Begriff des Priesterthums ist nun der der Vermittlung; der Priester ist der Vermittler, der versöhnend zwischen dem sündigen Volke und der Gottheit eintritt, während das Opfer das Vermittelnde, das die Versöhnung objektiv Bewirkende ist. Im Näheren und Besonderen gehört dann nach Alttestamentlicher Anschauung zu den wesentlichen Obliegenheiten des Priesters ein Dreifaches, nämlich 1) daß er dem Volke das göttliche Lebensgesetz verkündigt (Malach. 2, 7.), 2) daß er die Gebete, die Wünsche, Bitten und Anliegen des Volkes Gott darbringt und selbst für dasselbe betet, und insbesondere 3) daß er für dasselbe opfert (Heb. 5, 1. 8, 3.). Ein solches Priesterinstitut ordnete Gott selbst durch Moses an für das jüdische Volk, und wir begreifen auch vollkommen, daß und warum alles wahre Priesterthum nothwendig auf besonderer göttlicher Delegation beruhe. Sowie der beleidigte Gott einzig zu bestimmen hat, welche Opfer ihm gefallen, so hat auch er einzig zu bestimmen, durch welche sie ihm dargebracht werden sollen. Nur das Opfer des reinen und schuldlosen Darbringers kann Gott gefallen und wo daher Niemand rein ist, da bedarf es nothwendig einer besonderen göttlichen Weihe und Delegation; Niemand nimmt sich selbst diese Würde, wie der Apostel sagt (Heb. 5, 4.), sondern der von Gott berufen wird, wie Aaron u. s. w. Nach der Mosaischen Anordnung durfte daher das schuldige Volk im Gefühle seiner Sündigkeit und Gottentfremdung nicht selbst

dem Heiligthum der Gottheit sich nahen, sondern es mußte durch eine besonderes dazu geweihte Klasse seine Opfer an die Gottheit gelangen lassen, und das Priesterinstitut diente so in Verbindung mit dem Opferwesen auf eine ganz vorzügliche Weise dazu, das Gefühl und Bewußtsein der Schuld und Gottentfremdung im Volke lebendig anzuregen und zu unterhalten. Die jüdische Priesteridee concentrirt sich dann in dem Hohepriester; er allein hatte die Befugniß, einmal im Jahre in das Allerheiligste einzugehen und die Gesammtschuld des Volkes durch Opfer zu sühnen.

2) An diese jüdische Priesteridee schließt sich das N. T. an, wenn es Christus als Priester und als Hohepriester bezeichnet, und zwar bezeichnet ihn die Schriftlehre als den Priester κατ' ἐξοχήν, insofern er, Priester und Opfer zugleich, in seinem ganzen Leben und insbesondere in seinem Tode am Kreuze sich selbst, seine ganze Persönlichkeit, sein eigenes Fleisch und Blut für die Sünden der Welt als Opfer dahingegeben hat und in mystischer Weise in der h. Eucharistie fortwährend dahin gibt. Das ganze Leben des Erlösers ist und war ein Leben der tiefsten Selbsterniedrigung und Selbstentäußerung, ein Leben beständigen Entsagens, Kämpfens und Leidens, und darum ein wahres, wirkliches Opferleben, getragen von der reinsten Opfergesinnung, einzig zu dem Zwecke vollzogen, um Gott als den allgebietenden Herrn über Leben und Tod zu ehren und zu verherrlichen und die Schuld des Geschlechts zu sühnen. Der vollkommenste Ausdruck dieser Opfergesinnung, ihre Spitze und Vollendung war die freudige Hingabe des Lebens, welche Gott nach einem Rathschlusse seiner Weisheit zur Sühne des Geschlechts so gewollt und bestimmt hatte; in ihr wurde und ist das Höchste und Theuerste dahingegeben, was Christus als Mensch an Gott hingeben und was Gott als Preis der Genugthuung für das Leben der Welt dem Rechte gemäß an sich fordern konnte, und darum ist sie, diese Hingabe des Lebens das wahre eigentliche Opfer, wodurch unsere Versöhnung bewirkt und besiegelt ist. Der theologische Begriff des eigentlich sogenannten Opfers als der Darbringung einer äußeren Sache, welche durch einen rechtmäßigen Priester Gott gegenüber zur Bezeugung seiner Oberherrlichkeit vollzogen wird und mit der Destruktion oder doch mit der Veränderung dieser äußeren Sache verbunden ist (sacrificium est oblatio alicuius rei sensibilis a legitimo ministro Deo facta cum huiusce

rei immutatione), findet allseitig auf den Tod Christi seine Anwendung, und zwar vereinigte das Kreuzesopfer Christi alle Qualitäten und Arten des wahren wirklichen Opfers in sich; es ist und war nämlich in Beziehung auf Christus selber und in Beziehung auf die Menschheit, deren Stelle er vertrat, zunächst und vor Allem 1) ein sacrificium latreuticum, ein Anbetungsopfer d. h. Christus bezeugte und bekannte durch die Hingabe seines Lebens für sich und die Menschheit in der vollkommensten Weise die Oberherrlichkeit Gottes über alle Kreaturen und seine unbedingte Unterwerfung unter dieselbe, 2) ein sacrificium eucharisticum, ein Dankopfer, insofern Christus dieses Anbetungsopfer zur Ehre und Verherrlichung Gottes zugleich in dankbarer Gesinnung darbrachte und durch diese That der Liebe und Anbetung seinem himmlischen Vater für die ihm selbst und in ihm der Menschheit erwiesenen Wohlthaten den möglichst höchsten Dank entrichtete, 3) ein sacrificium impetratorium, ein Bittopfer, insofern Christus dadurch der Menschheit das ewige Leben und die Mittel des Heils, sich selber aber seine allseitige himmlische Verklärung und Verherrlichung verdiente und erwirkte, endlich 4) ist und war das Kreuzopfer in Beziehung auf die schuldige Menschheit, aber auch nur in Beziehung auf sie, ein sacrificium propitiatorium, ein Versöhnungsopfer, wodurch unsere Versöhnung, die Tilgung der Schuld bewirkt worden ist. Insofern nun Christus so ein wahres wirkliches Opfer Gott dargebracht und zwar sich selbst, sein eigenes Leben in eigener persönlicher Thätigkeit als Opfer dahin gegeben hat, insofern bezeichnet ihn die h. Schrift und die Kirche ganz mit Recht als Priester und Hohepriester (Heb. 2, 17. 3, 1. 4, 14 u. s. w.). Alle Erfordernisse und Merkmale des Priesterthums finden sich in der Person Christi aufs Vollkommenste vereinigt. Denn einmal 1) hat Christus alle Obliegenheiten eines Priesters aufs Vollkommenste erfüllt; er hat den Menschen das göttliche Lebensgesetz verkündigt, er hat für sie gebeten und sich selbst für sie dahingeopfert, und er bittet noch fortwährend für sie und er opfert sich noch fortwährend in mystischer Weise; er erneuert sein Kreuzesopfer und er wiederholt es noch fortwährend auf unseren Altären in realer, obschon bloß mystischer, abbildlicher Weise. Weiterhin 2) ist und war Christus von seinem himmlischen Vater zum Priester gewählt und bevollmächtigt, er besaß die göttliche Autorisation. „Christus hat sich nicht selbst, wie der

Apostel sagt, verherrlicht, Hohepriester zu werden, sondern der zu ihm geredet hat: Mein Sohn bist du, heute habe ich dich erzeugt (Heb. 5, 5. 7, 20.).

Der Priesterliche Name und Charakter eignet nun dem Erlöser nicht, insofern er Gott, sondern insofern er Mensch war, nicht seiner Gottheit, sondern seiner Menschheit nach. Sowie das Opfer als Bezeugung der göttlichen Oberherrlichkeit, als ein Akt der Religion nur der Gottheit selbst, nicht aber einem endlichen Wesen dargebracht werden kann und darf, so kann auch umgekehrt nicht der unendliche Gott selber, da er keinen Höheren über sich hat und in keinem Sinne einen Akt der Religion vollziehen kann, sondern nur ein ihm untergeordnetes endliches Wesen Opfer darbringen, und die Hohepriesterliche Thätigkeit Christi vollzog sich daher eben so wie sein Opfer selbst wesentlich nicht in seiner göttlichen, sondern in seiner menschlichen Natur. Der Apostel Paulus hebt dieses auch klar und deutlich hervor, wenn er im Hebräerbriefe Kap. 4, 15. sagt: „Wir haben keinen Hohepriester, der mit unserer Schwachheit kein Mitleid haben könnte, sondern Einer, der in Allem, ähnlich wie wir, versucht worden ist, doch ohne Sünde war," d. h. wir haben einen Menschen zum Hohepriester. Die sämmtlichen menschlichen Thätigkeiten Christi stehen nun aber doch vermöge der unio hypostalica unter der beständigen Leitung und Herrschaft des göttlichen Sohnes, des Logos, sie gehen von ihm aus als dem principium quod und gehören ihm persönlich an, und es ist und war also immerhin der Logos, der Gottmensch, der die Hohepriesterliche Thätigkeit als Mensch in der menschlichen Natur vollzog und durch die Würde seiner Person ihrer Opfergesinnung und Opferthätigkeit die höchste Reinheit und Vollendung, die unendliche Würde und Bedeutung aufprägte, d. h. Christus ist und war als Gott und Mensch, als Gottmensch wie Opfer so auch der Hohepriester. Man kann nur hier gegen den Priesterlichen Charakter Christi einwenden und sagen: Christus war als Mensch selbst in seiner Hinschlachtung das Opfer für unsere Sünde; eben deshalb ist und war er aber nicht zugleich der Priester; denn um dieses zu sein, hätte er sich selber hinschlachten müssen, was er nicht gethan hat, vielmehr durch die Juden an ihm vollzogen wurde. Auf diese Einwendung ist einfach zu erwiedern: Christus war Opfer und Priester zugleich; er war das Erstere,

insofern er am Kreuze an unsrer Statt getödtet wurde, er war Priester, insofern er sich am Kreuze von den Juden tödten ließ und sein hingegebenes Leben als Preis der Genugthuung seinem himmlischen Vater darbrachte. Allerdings hat Christus sich nicht sich selbst physisch getödtet, aber moralisch hat er sich doch selber hingeschlachtet, insofern er in durchaus freier Weise, ohne irgend einer Nothwendigkeit zu unterliegen, allen Mißhandlungen sich unterzog und, was er selbstredend hätte verhindern können, es zugab, daß jene Mißhandlungen seinen Tod zur natürlichen Folge hatten; emisit spiritum, heißt es bedeutsam vom Schlußakte des Lebens Christi, er hauchte seinen Geist aus, weil er es wollte; eine solche moralische Theilnahme an seiner Hinschlachtung ist selbstredend durchaus hinreichend, um ihm den priesterlichen Charakter zu vindiciren.

3) Nach der Offenbarungslehre besteht nun das Ausgezeichnete des Priesterthums Christi 1) darin, daß er Priester und Opfer zugleich war und daß sein Opfer die Kraft hatte, die Schuld der Welt einmal für alle Mal zu tilgen. Während nach dem Hebräerbriefe die jüdischen Priester nur Diener waren bei der Darbringung der Opfergaben und nur fremde Opfer darbrachten, so brachte Christus sich selbst zum Opfer dar; während die Jüdischen Priester nur unkräftige, der Wiederholung bedürftige Opfer darbringen konnten, so ist das Opfer Christi ein vollkräftiges und einer solchen Wiederholung in sich selbst nicht bedürftig. Weiterhin 2) besteht nach dem Hebräerbriefe das Ausgezeichnete des Priesterthums Christi darin, daß er überhaupt nicht ein Priester nach der Ordnung Aarons, sondern ein Priester nach der Ordnung Melchisedeks war. Der Priester nach der Ordnung Aarons mußte nach Exod. c. 28. 29 aus dem Stamme Levi sein, Christus war aber seiner Menschheit nach aus dem Stamme Juda und er war demnach, wie auch der Apostel argumentirt (7, 14), nicht ein Priester nach der Ordnung Aarons, kein levitischer Priester, sondern ein Priester nach der Ordnung Melchisedeks, des Königs von Salem, dem selbst Abraham huldigte und von dem er gesegnet wurde. Wer war nun dieser Melchisedek, eine historische oder eine mystische Person? und worin bestand das Ausgezeichnete seines Priesterthums vor dem levitischen Priesterthum und seine Aehnlichkeit mit dem Priesterthum Christi?

Die erste Frage ist für uns nicht vollkommen beantwortbar. In der zweiten Beziehung ist nach den Andeutungen der h. Schrift, insbesondere des Hebräerbriefes Folgendes zu beachten. Das levitische Priesterthum war 1) ein bloß particulares, volksthümliches, bloß für die Juden bestimmtes und bloß ihm zu Gute kommendes; das Priesterthum des Melchisedek dagegen war ein durchaus allgemeines, katholisches, welches vermöge seiner Bestimmung alle Menschen und Völker der Einen damals noch nicht getrennten Gottesfamilie umfaßte und ihr zu Gute kam. Melchisedek war der letzte Träger dieses ursprünglichen, allgemeinen, katholischen Priesterthums, welches mit dem Abfalle der Völker von Gott und mit ihrer Zerstreuung nach dem Thurmbau sein Ende erreichte. Christus wird daher mit Recht ein Priester nach der Ordnung Melchisedeks genannt, weil und insofern auch sein Prtesterthum ein durchaus allgemeines, katholisches ist, ja in seiner Vollendung nicht bloß die Menschen, sondern Himmel und Erde umfaßt. 2) Das Levitische Priesterthum war gleich bei seiner ersten Gründung kein ewiges, sondern ein bloß zeitliches, temporäres; denn es setzte sich in ihm nicht fort das wahre ewige Hohepriesterthum Christi, da dieser der Verheißung zufolge nicht aus dem Stamme Levi, sondern aus dem Stamme Juda hervorging; das Priesterthum des Melchisedek dagegen war ein ewiges Priesterthum, weil und insofern die Träger jenes ursprünglichen allgemeinen Priesterthums die Verheißung hatten, daß aus ihrem Schooße der Erlöser selbst, der wahre, ewige Hohepriester hervorgehen sollte und aus ihrem Stamme, aus ihrem Fleische und Blute wirklich hervorging. Melchisedek ist daher wirklich der Ahnherr Christi und er lebt als solcher ewig. 3) Melchisedek wird genannt der König der Gerechtigkeit und der Fürst des Friedens d. h. der wahre legitime, von Gott eingesetzte König, der allein Frieden bringen konnte und ihn in seinem Nachkommen Christus wirklich brachte. 4) Melchisedek wird in Beziehung auf sein Priesterthum in die Geschichte eingeführt als ganz einzig und isolirt ohne alle Genealogie dastehend, als *ἀπατωρ* und *ἀμητωρ* und als *ἀρχην ἡμερων ουκ ἐχων*; er war in jener Zeit des Abfalles von Gott der einzig wahre und letzte Priester des Allerhöchsten und er symbolisirt insofern das Priesterthum Christi, der ebenfalls ein Priester ohne Vater und Mutter und ohne Nachkommen ist. Endlich 5) zeigt sich eine Aehnlichkeit zwischen dem

Priesterthum des Melchisedek und dem Priesterthum Christi darin, daß das Opfer des Melchisedek in der Darbringung von Brod und Wein bestand und daß Christus es nach der Aehnlichkeit mit demselben bestimmte und anordnete, daß sein Kreuzesopfer, das Opfer seines Fleisches und Blutes fortwährend von den Priestern der Kirche in unblutiger Weise unter den Gestalten von Brod und Wein Gott dargebracht werde [1]).

§. 48.

Fortsetzung. 2) Das Mittlerthum Christi.

3) Christus wird in der h. Schrift der Mittler zwischen Gott und den Menschen (mediator, μεσιτης,) genannt. Es begreift sich diese Benennung und die Rechtmäßigkeit derselben aus der bisher gegebenen Darstellung unmittelbar von selbst und sie dienet wiederum zur Bestätigung des nachgewiesenen Satzes, daß Christus uns wahrhaft mit Gott versöhnt und in diesem Versöhnungswerke unsere Stelle vertreten habe. Beide Naturen, die Gottheit und Menschheit in sich vereinigend hat er durch seine Leistungen die feindliche Trennung beider aufgehoben und er ist so in Wahrheit unser Mittler geworden in einem Sinne, wie die übrigen göttlichen Offenbarungsorgane, Moses und die Propheten es nicht sind und waren. Die sämmtlichen Offenbarungsorgane sind und waren allerdings ebenfalls Mittler zwischen Jehovah und dem Volke, wodurch beide mit einander verkehrten; sie überbrachten die Aufträge und Befehle Jehovahs, vertraten die Angelegenheiten des Volkes bei Jehovah, baten und flehten für dasselbe und erwirkten dadurch für die Schuldigen Schonung u. s. w. In diesem Sinne vindicirt Moses sich selbst (Deut. 5, 5) das Mittleramt. Allein Christus ist doch auf eine ganz eminente Weise der Mittler zwischen Gott und den Menschen, und sowie er es ist, eignet der Name und die Funktion des Mittlers den Alttestamentlichen Personen in keiner Weise. Christus ist unser

1) Cf. Genes 14. Ps. 109, 4, Heb. 5, 6. 7, 2 f.

Mittler geworden 1) dadurch, daß er bei Gott für die schuldige Menschheit intercedirte und von ihm das Zugeständniß erwirkte, mit derselben, wenn gewisse Bedingungen erfüllt würden, nicht dem strengen Rechte gemäß verfahren zu wollen, 2) dadurch, daß er für sie bat und flehte während seines irdischen Lebens und im Himmel fortfährt für sie zu bitten, und 3) ganz insbesondere, insofern er die von Gott gesetzten Bedingungen der Versöhnung wirklich erfüllte, unsere Versöhnung mit Gott nicht durch Darbringung von Schlachtopfern bloß symbolisirte, sondern sich selbst als ein gottgefälliges Opfer einsetzte, um der göttlichen Gerechtigkeit einen wirsamen Grund darzubieten, seine Verzeihung und die Fülle seiner Gnaden dem Geschlechte wieder zuzuwenden; Christus trat für die schuldige Menschheit ein und erfüllte an ihrer Stelle jene Bedingungen, deren Erfüllung Gott fordern konnte und fordern mußte, um auf den Grund eines Rechtstitels ihr die Schuld zu erlassen und sein Wohlwollen wieder zuzuwenden. Christus ist und war also wahrhaft der Mittler zwischen Gott und der Menschheit und zwar in einem ausschließlichen Sinne, und er wird mit Recht so genannt [1]).

Ganz in demselben Sinne wird Christus als der Versöhner und Mittler auch ferner in der h. Schrift (Heb. 7, 21) der Bürge der Menschheit (ἔγγυος) genannt. Nach den alten Rechtsbegriffen mußte der Schuldner, welcher nicht zahlen konnte, eine zahlungsfähige Person als Bürgen für sich einsetzen und indem Christus daher für die schuldige Menschheit das zu leisten übernahm und wirklich leistete, was sie selbst leisten sollte, aber nicht konnte, so wird er mit Recht in ethischer Beziehung der Bürge der Menschheit genannt (Heb. 7, 22).

Endlich wird Christus denn auch noch ganz in demselben Sinne in der h. Schrift der Fürsprecher, der Anwalt oder Sachwalter der Menschheit genannt. Christus hat das zwischen Gott und der Menschheit durch die Sünde entstandene Mißverhältniß durch seine versöhnende Thätigkeit ausgeglichen und geschlichtet, und die Schriftstellen des N. T. sagen deshalb mit Recht von ihm, daß er bei Gott für uns gesprochen und als Anwalt unsere Sache bei Gott

1) Gal. 3, 9—10. 1 Timoth. 2, 5. Heb. 8, 6. 9, 15. 12, 24.

geführt habe und noch fortwährend führe, daß er gleichsam fortwährend bittend und flehend auf sein dargebrachtes Opfer hinweise, um Gott zur Applikation seines Opferdienstes zu bewegen. Christus ist so auf den Grund seiner Opferleistungen der beständige, Alles erwirkende Sachwalter und Fürsprecher der Menschen, und zwar ist er dieses in einem ganz einzigen und ausschließlichen Sinne; denn die Kraft seiner Fürsprache beruht eben nicht einzig und schlechthin auf der Innigkeit und Gottgefälligkeit seines Bittens und Flehens, auch nicht schlechthin auf der göttlichen Gnädigkeit und Barmherzigkeit, sondern sie beruht zugleich und vor Allem auf einem der göttlichen Gerechtigkeit dargebotenen und von ihr angenommenen Opferverdienste, welches er in seinem eigenen Fleische und Blute sich erworben und wodurch er dem Geschlechte einen Rechtsanspruch auf die göttliche Huld und Gnade erworben hat [1]).

Alle diese verschiedenen Bezeichnungen Christi als des Mittlers, Fürsprechers u. s. w. begreifen sich also vollkommen aus dem von ihm vollbrachten Werke der Versöhnung und sie dienen zur Bestätigung der gegebenen Nachweisung, daß Christus für die Sünden der Welt eine wahrhafte Genugthuung geleistet und daß sowohl ihm als seinem Werke eine stellvertretende Eigenschaft für die Menschheit in Beziehung auf ihre Entsündigung zukomme. Alle jene Namen und Bezeichnungen gehen übrigens, wie schon bemerkt wurde, nicht auf Christum als Gott, sondern als Menschen; alle jene Obliegenheiten eines Mittlers u. s. w. wurden vollzogen in der menschlichen Natur des Erlösers und sie konnten sich nur in ihr vollziehen, nur der Mensch kann bitten, flehen u. s. w. nicht aber Gott; die göttliche Person in Christus dignificirte nur jene dem Principe nach menschliche Thätigkeiten und gab ihnen den unendlichen Werth.

---

1) Röm. 8, 34. Heb. 7, 25. 9, 24. 1 Joh. 2, 1.

§. 49.

Die traditionelle Kirchenlehre von der durch Christus vollzogenen Versöhnung.

Das Dogma von der durch Christus vollbrachten Erlösung des Geschlechts findet in der Schriftlehre seine ganz ausführliche und entschiedene Aussprache, so daß es nothwendig nach seinen einzelnen Momenten jedem Christen vom Anfange an klar und lebendig vor der Anschauung stand. Dieser Lehrpunkt war deshalb auch in der alten Kirche niemals ein Gegenstand des Streites, und die Kirche fand sich insofern auch nicht veranlaßt, in ihren Glaubensbekenntnissen die einzelnen Momente dieses Dogmas begrifflich zu fixiren und dogmatisch zu exponiren. Die sämmtlichen Symbole der Kirche lauten in Betreff dieses Lehrpunktes ganz allgemein und unbestimmt, und sie sprechen nur den Gedanken aus, daß Christus der Grund unseres Heiles sei, daß er um unseres Heiles willen vom Himmel herabgekommen, für uns gelitten, gestorben sei u. s. w. [1]). Bei den Vätern dagegen sind die Expositionen dieses Dogmas durchaus reichhaltig, eingehend, und erschöpfend, und zwar gehen sie parallel mit ihren christologischen Erörterungen; die Väter beleuchten und begründen das eine Dogma durch das andere, indem sie aus der Realität, Kraft und Gültigkeit der Erlösungsleistungen Christi einen Beweis für seine wirkliche Gottheit und Menschheit herleiten und umgekehrt aus seiner wahrhaft gottmenschlichen Würde auf die Realität der durch ihn vollbrachten Erlösung zurückschließen. Nach ihrer einstimmigen Lehre ist Christus der Grund und die Ursache unseres Heils; er hat das gefallene Geschlecht wahrhaft mit Gott versöhnt, es von allen Folgen und Strafen der Schuld, der Herrschaft des Teufels,

1) Cf. Symbol. Apost. Nicaen. Const. Athanas. Trident. S. V. can 3. meritum unius mediatoris . . . . qui nos Deo reconciliavit in sanguine suo, factus nobis iustitia, sanctificatio et redemtio. Sess. VI. c. 7 meritoria causa (iustificationis) . . . Dominus noster J. Christus, qui cum essemus inimici, propter nimiam charitatem, quâ dilexit nos, sua sanctissima passione in ligno crucis nobis iustificationem meruit et pro nobis satisfecit.

dem physischen und geistigen Tode, dem es verfallen u. s. w. befreit und ihm die Kraft wieder erworben, sich mit Gott in Liebe zu einigen und das ewige unvergängliche himmlische Leben als Lohn zu gewinnen. Ohne die erlösende Bedeutung der Lehre und des Beispieles Christi zu übersehen, begreifen die Väter doch diese Thätigkeiten mehr nur als die Erlösung einleitend und vorbereitend, accentuiren aber seine versöhnende, genugthuende Thätigkeit als den eigentlichen Mittelpunkt seiner Erlösungsleistungen. Christus hat nach ihnen das Geschlecht von der Schuld und ihren Folgen objektiv befreit, indem er, der Reine und Schuldlose büßend und genugthuend für dasselbe eintrat, die Strafen der Sünde auf sich nahm und durch ihre gottgefällige Erduldung von der göttlichen Gerechtigkeit den Erlaß der Schuld und die Fülle der Gnaden erwirkte; er ist an unserer Statt, der Unschuldige für die Schuldigen gestorben, er hat dem Vater sich als Lösegeld hingegeben, seinen Leib für unseren Leib, seine Seele für unsere Seele und durch seinen Gehorsam unseren Ungehorsam aufgehoben. Christus hat so nach der einstimmigen Lehre der Väter in stellvertretender Weise die erforderliche Genugthuung, die das Geschlecht selber nicht leisten konnte, wahrhaft geleistet, sein Tod ist ein eigentlicher Sühnopfertod, und die Früchte desselben kommen Allen zu Gute, die an ihn sich anschließen und mit ihm in Lebensgemeinschaft treten; sie sterben dann zwar noch immer den leiblichen Tod, aber sie sterben nicht mehr zur Strafe und haben zugleich die Hoffnung der einstigen glorreichen Auferstehung, sie sind nicht mehr dem ewigen geistigen Tode verfallen, sondern gehen dem ewigen Leben entgegen.

Diese Ideen finden schon überall bei den ältesten Vätern ihre klare Aussprache. So sagt z. B. der h. Clemens von Rom: „Lasset uns hinblicken auf das Blut Christi, welches für unser Heil vergossen ist und der ganzen Welt die Gnade der Vergebung erworben hat;“ und eben so sagt der h. Ignatius: „Christus ist für uns gestorben, damit wir glaubend an seinen Tod dem Tode entrinnen.“ Der Verfasser des Briefes an Diognet schreibt und lehrt: „Gott selbst habe seinen Sohn als ein Lösegeld für uns eingesetzt, den Heiligen für die Sünder, den Gerechten für die Ungerechten, den Unsterblichen für die Sterblichen; denn nichts anderes konnte

unsere Sünden zudecken, als seine Gerechtigkeit"[1]. Tiefer eingehende Erörterungen begegnen uns dann schon bei Irenäus. „Die Idee der Gerechtigkeit, sagt er, verlangt das Ihrige, sie fordert 1) daß wie ein Mensch es war, der fiel, so auch ein Mensch es sei, der das Gesetz erfülle, die Sünde und den Teufel besiege, daß die allgemeine Sünde und Strafe der Menschheit von ihr selbst getragen und der allgemeine Ungehorsam bedeckt werde durch einen Gehorsam aus ihrer Mitte, durch den Gesammtgehorsam Christi; 2) daß auch dieser Mensch nicht auf dem Wege der physischen Gewalt siege, sondern durch die sich selbst aufopfernde Liebe. Diese Liebe hat Christus bethätigt im Tragen der Schuld und Strafe, im Erfüllen des Gesetzes, und dadurch die Erlösung der Menschheit objektiv vollzogen; diese objektive Erlösung wird in Allen zur subjektiven, welche frei an ihn sich anschließen und die Offenbarung seiner Liebe an sich wirken lassen[2]. Ganz klar und entschieden faßt insbesondere Origenes das Leiden Christi als ein eigentliches stellvertretendes Opferleiden, welches der göttlichen Gerechtigkeit dargebracht wird zur Genugthuung für die Schuld des Geschlechts. „Wenn die Sünde nicht gewesen wäre, sagt er, so wäre es auch nicht nothwendig gewesen, daß der Sohn Gottes zum Opferlamm wurde und dem Fleische nach geschlachtet wurde; aber die Versöhnung vollzieht sich nicht anders als durch ein Opferlamm und ein solches mußte daher vorhanden sein"[3]. Nach Athanasius ist der Tod des Logos ein Lösegeld für die Sünden der Menschen und ein Tod des Todes; wie er für uns starb, so ist er auch unsertwegen erhöht worden, damit, gleichwie in seinem Tode wir alle gestorben sind, so in demselben wir auch wieder überschwänglich erhöhet würden. „Schuldbehaftet ward, wie er sagt, die Welt vom Gesetze gerichtet; nun aber nahm der Logos in sich das Gericht (*κριμα*) auf und leidend am Fleische für Alle

---

1) *Αὑτος τον ἰδιον ὑιον ἀπεδοτο λυτρον ὑπερ ἡμων, τον ἁγιον ὑπερ των κακων, τον δικαιον ὑπερ των ἀδικων . . . τι γαρ ἀλλο τας ἁμαρτιας ἡμων ἠδυνατη καλυψαι ἠ ἐκεινου δικαιοσυνη.* n. g. cf. Clem. 1. Cor. 7. Ignat. Trull. 2. Smyr. 2.

2) Iren. adv. haer. III, 18. V, 1. 21.

3) Homil. 29 in Num. Homil. 4 in Lev. In Matth. 12, 29.

schenkte er Allen das Heil" [1]). Der h. Augustin spricht sich in seinem Commentar zum Ps. 105 in prägnanter Kürze so aus: „Es erschien der Erlöser und zahlte das Lösegeld, er vergoß sein Blut und erkaufte den Erdkreis." In ähnlicher Weise sprechen die sämmtlichen übrigen Väter sich aus [2]); alle entwickeln in den mannigfaltigsten Wendungen die Idee einer von Christus geleisteten stellvertretenden Genugthuung und charakterisiren seinen Tod als einen eigentlichen Sühnopfertod. Durchaus ungerecht ist daher die Behauptung der Socinianer, daß die kirchliche Satisfactionistheorie eine Erfindung des Vaters der Scholastik, des h. Anselmus sei. Diese Lehre findet vielmehr in der h. Schrift und bei den Vätern ihre unzweideutigste Aussprache; die Theorie des h. Anselmus erscheint lediglich als die wissenschaftliche Zusammenfassung und Durchbildung biblisch-patristischer Ideen und Anschauungen.

§. 50.

Wahrheit und Vollkommenheit der von Christus geleisteten Genugthuung. 1) Der wahrhaft stellvertretende Charakter Christi.

Wenn wir auf die bisherige Darstellung zurückblicken, so ist es unverkennbar die Grundanschauung der h. Schrift, daß die von

1) Cont. Arian. 1, 41. 51, 60.

2) Bei mehreren Vätern, Origenes (in Matth. 16, 8) Ambrosius (ep. 72) u. s. w. findet sich die allerdings unangemessene, ja anstößig lautende Vorstellungsweise, daß Christus sich dem das Menschengeschlecht gefangen haltenden Todesfürsten, dem Satan als Lösegeld hingegeben habe, und man hat daraus vielfach auf eine gnostisirende Richtung dieser Väter geschlossen; allein durchaus mit Unrecht. Der Teufel ist diesen Vätern kein Gott ebenbürtiges absolutes Princip, und wenn sie daher von einem Rechte Satans über die schuldige Menschheit reden, so ist dieses mehr in einem uneigentlichen Sinne zu verstehen. Das von Christus dargebrachte Lösegeld ist auch den Vätern, wie aus ihren anderweitigen Aeußerungen entschieden hervorgeht, ein lediglich Gott dargebrachtes, aber es ist ein Lösegeld, wodurch die Macht der Sünde, die Herrschaft des Teufels gebrochen und vernichtet worden ist.

Christus geleistete Genugthuung nicht etwa eine bloß auf der gnädigen acceptatio Gottes beruhende, nicht eine bloße satisfactio congrua, sondern eine wahrhafte und wirkliche, den Principien des Rechts entsprechende Genugthuung gewesen sei und alles in sich enthalte, was zu einer vollkommenen objektiven Genugthuung gehört, und die weitere Frage kann hier nur noch die sein, wie dieses der Fall sei, wie die Genugthuungsleistung Christi allen Anforderungen entspreche, die an eine wahrhafte und vollkommene Genugthuung zu stellen sind.

Eine wahre, vollkommene Genugthuung findet nach allen Rechtsbegriffen auf dem rechtlich-sittlichen Gebiete statt, wenn von dem Beleidiger selbst oder von einer qualificirten Mittelperson frei und freiwillig dem Beleidigten die ihm geraubte Ehre wie auch immer zurückerstattet und zwar zurückerstattet wird durch die selbstständige That einer sonst nicht schuldigen demüthigen Huldigung und Verehrung, aus dem Eigenen und sonst nicht Schuldigen, ex propriis et alias indebitis. Dieser Begriffsbestimmung zufolge gehört demnach zu einer wahren und vollkommenen Genugthuung 1) daß derjenige, welcher die Genugthuung leistet und derjenige, dem sie geleistet wird, verschiedene Personen sind, daß die Genugthuung, wie die Schule sich ausdrückt, ad alterum statt finde. Niemand kann sich selbst für eine Schuld, für eine erlittene Beleidigung Genugthuung leisten; eine solche Genugthuung wäre selbstredend von einer bloßen Verzeihung nicht qualitativ verschieden und der Gerechtigkeit geschähe dadurch kein Genüge. Dem strengen Rechte nach und auf dem Gebiete des Geistes muß vielmehr entweder die schuldige Person selbst die Genugthuung leisten oder wenn sie es nicht vermag, so muß eine andere Person stellvertretend für sie eintreten und zwar muß diese genugthuende Person eine zur Stellvertetung qualificirte Person sein und wie auch immer in einem inneren Verhältnisse zu dem schuldigen Theile stehen, so daß ihre verdienstliche Leistung als die Leistung des Schuldigen angesehen werden kann.

Fragen wir nun, ob die Genugthuung Christi dieser ersten Anforderung entspreche, so ist dieselbe durchaus zu bejahen. Christus der Gottes- und Menschensohn ist und war ja zunächst eine vom Vater und dem h. Geiste verschiedene Persönlichkeit und seine Genugthuung fand also wenigstens in Beziehung auf den Vater und den

h. Geist ad alterum statt, er leistete dem Vater und dem h. Geiste für die ihnen zugefügte Beleidigung Genugthuung. Aber wie verhält es sich mit der eigenen Person des Sohnes Gottes? ist auch ihm Genugthuung geleistet und fand die Genugthuung auch in dieser Hinsicht ad alterum statt? konnte der Sohn, der Logos in Christus sich selber Genugthuung leisten und wie konnte er es? Diese scholastische Frage beantworten einige Dogmatiker nach dem Vorgange des Richard von St. Victor [1]) einfach dahin, daß sie sagen, Christus, der Sohn Gottes habe nur dem Vater und dem h. Geiste, nicht aber sich selber Genugthuung geleistet, sondern für sich habe er schlechthin verziehen. Allein diese Antwort befriedigt nicht das tiefere dogmatische Denken und außerdem ist sie auch nicht schriftgemäß. In dem ersten Briefe an den Timoth. 2, 5 heißt es: „Ein Gott und Ein Mittler zwischen Gott und den Menschen Jesus Christus" und eben so heißt es im zweiten Briefe an die Korinther 5: „Gott war in Christus und versöhnte die Welt mit sich selber d. h. mit Gott." Nach der richtigen Auslegung des h. Augustinus [2]) und Ambrosius [3]) ist hier unter Gott, dem Einen Gotte die ganze Trinität zu verstehen und der Sohn Gottes hat folglich nicht bloß in Beziehung auf den Vater und den h. Geist, sondern auch in Beziehung anf sich selbst das Mittleramt ausgeübt, er hat sich selber Genugthuung geleistet. Aber auch vom theologisch dogmatischen Standpunkte aus erscheint diese Annahme als eine nothwendige, daß nämlich Christus der Gottheit als solcher, der ganzen göttlichen Trinität, also auch dem Sohne Gottes seine Genugthuung geleistet habe. Denn 1) das göttliche Lebensgesetz, durch dessen Uebertretung die Menschen sündigen, gehört ja als eine Wirkung Gottes ad extra der Gottheit als solcher, den drei göttlichen Personen gleichmäßig an; die Uebertretung desselben ist folglich eine Beleidigung der Trinität als solcher und alle drei göttliche Personen bedürfen daher der Versöhnung. Der göttliche Wille ist außerdem 2) nach dem Trinitätsdogma in allen drei Personen einer und derselbe und wenn daher, wie es

1) De Immanuele I, 10.

2) Comment. in Ts. 29: Quid est mediatorem esse inter Deum et hominem? quid est Deus? Pater et filius et spiritus sanctus.

3) De fide. l. 3. c. 5. Deus, hoc est tota trinitas.

in jener Erklärung heißt, der Sohn Gottes schlechthin ohne alle Genugthuung verzieh, so verziehen in seinem Willen auch der Vater und der h. Geist, und es würde in dieser Weise folgen, daß im Grunde keiner der drei göttlichen Personen Genugthuung geleistet sei, daß vielmehr alle verziehen hätten.

Die einzig richtige Lösung der hier obwaltenden Schwierigkeiten ist diese. Damit die Genugthuung wirklich ad alterum statt finde, dazu ist nicht erforderlich, daß die genugthuende Person und derjenige, welchem Genugthuung geleistet wird, im strengsten Sinne realiter verschiedene Personen sind, sondern es ist hinreichend, daß die genugthuende Person der Kraft nach, virtualiter und in Beziehung auf ihre genugthuende Thätigkeit verschieden ist von der Person, welcher die Genugthuung geleistet wird, und eben dieses Letztere trifft vollkommen zu bei der von Christus geleisteten Genugthuung. Christus, der Gottmensch repräsentirt virtuell in sich zwei Personen, est virtualiter duplex persona, eine gottmenschliche und eine rein göttliche, ganz in ähnlicher Weise, wie der weltliche König in seinem Reiche wirklicher König und Herrscher ist, in einem fremden Reiche aber, wenn er in demselben Güter besitzt, als Unterthan zu betrachten ist, und er umfaßt daher in sich einen zweifachen eigenthümlich verschiedenen Kreis von Thätigkeiten und Funktionen. Christus leistete nun als Mensch, in seiner Menschheit durch sein Leiden und Sterben Genugthuung; diese genugthuende Thätigkeit erhielt zwar ihren höheren Glanz und ihren absoluten Werth einzig dadurch, daß sie zugleich der Person des Logos angehörte und eine durch seine unendliche Würde dignificirte gottmenschliche Thätigkeit war, und es ist und war also allerdings immerhin die Person des Logos, welche die Genugthuung leistete. Aber die Person des Logos leistete doch die Genugthuung nicht in ihrem rein göttlichen Charakter und nicht durch ihre rein göttliche Thätigkeit, sondern nur in ihrem gottmenschlichen Charakter und durch ihre gottmenschliche Thätigkeiten, und in diesen Beziehungen ist und war sie, die Person des Gottmenschen virtuell verschieden von der rein göttlichen Person des Logos, insofern sie mit dem Vater und dem h. Geiste die göttliche Natur terminirt. Durch die Sünde war nun nicht der Gottmensch, sondern bloß die göttliche Person des Logos als solche beleidigt, nur sie bedurfte der Versöhnung und eben deshalb enthält es nichts Widersprechendes

in sich, daß sie selbst in ihrem gottmenschlichen Charakter und durch ihre gottmenschliche Thätigkeiten sich selbst in ihrem ausschließlich göttlichen Charakter die Genugthuung leistete. Widerspruch würde nur dann vorhanden sein und die Genugthuung würde nicht ad alterum statt finden, wenn der Gottmensch als solcher der durch die Sünde beleidigte wäre und dieser nun sich selbst durch seine gottmenschliche Thätigkeit hätte Genugthuung leisten wollen.

Die von Christus geleistete Genugthuung fand demnach wirklich ad alterum statt und die Persönlichkeit des Gottmenschen erscheint insofern als durchaus geeignet, das Geschlecht dem beleidigten Gotte gegenüber zu repräsentiren und stellvertretend für dasselbe genugzuthun. Die Genugthuung Christi fand aber weiterhin nicht bloß ad alterum statt, sondern Christus war auch 2) in dem Werke der Versöhnung insofern ein geeigneter Stellvertreter der sündigen Menschheit, als er mit ihr in einem inneren Verbande stand und seine Genugthuungsleistung deshalb in Wahrheit als die Leistung der schuldigen Menschheit von Gott angesehen werden konnte. Denn eben Christus war wahrer vollständiger Mensch und wenn auch nicht ein vollkommener Sprößling des Geschlechts, doch immerhin organisch demselben verbunden, ein Glied desselben; seine Opferleistung wurde vollzogen in der menschlichen Natur als dem principium quo und sie konnte daher der menschlichen Natur d. h. dem Geschlechte zu Gute kommen. Sowie das Geschlecht in seinem ersten Stammvater, Adam gesündigt hat und sündigen konnte, so hat es auch in derselben Weise und aus demselben Grunde in Christus als dem zweiten Adam genuggethan und genugthun können; dasjenige, was den Adam zur Stellvertretung qualificirte und die Vererbung seiner Schuld motivirte, daß er nämlich Stammmensch und unser Fleisch Fleisch von seinem Fleische ist, das qualificirt auch Christus zum Stellvertreter, zur Sühne der Geschlechtsschuld, zur Vererbung seines Verdienstes. Oder will man hier etwa von den geschlechtlichen Verhältnissen als dem Grund der Vererbung der Schuld gänzlich absehen und will, ja muß man in höchster Instanz diesen Grund einzig finden in göttlicher Bestimmung, in einem freien Rathschlusse seiner Weisheit [1]),

---

1) Vgl. Dog. V. §. 30.

so kann und muß man doch sagen: sowie Gott es nach einem Rathschlusse seiner Weisheit so wollen und bestimmen konnte, daß Adam das Geschlecht nicht bloß in physischer, sondern auch in moralischer Hinsicht repräsentire und daß er demnach durch seine freie That den Verlust des göttlichen Gnadenlebens nicht bloß für sich, sondern für das ganze Geschlecht verschulde, so konnte Gott es nach einem Rathschlusse seiner Weisheit und Liebe auch wollen und bestimmen, daß Christus als ein Antiadam das gefallene Geschlecht repräsentire und durch sein Opferdienst für dasselbe wieder gut mache, was der erste Adam verdorben hatte. Christus entspricht daher allen Anforderungen, welche an die Persönlichkeit des Genugthuenden zu stellen sind.

§. 51.

2) Die Freiheit und der wahrhaft sittliche, verdienstliche Charakter der von Christus geleisteten Genugthuung.

Die zweite wesentliche Anforderung, welche an eine vollkommene Genugthuung in sittlichem Sinne zu stellen ist, besteht darin, daß sie von einer gottgefälligen Persönlichkeit frei und freiwillig geleistet werde und darum von einer wahrhaft ethischen Bedeutung sei. Ein sündhaftes, Gott mißfälliges Wesen kann selbstredend in seinem Gnadenentblößten Zustande keine wahrhaft gute, gottgefällige That vollziehen und Gott die Ehre nicht wiedergeben, die ihm durch die Sünde ist geraubt worden, also in keiner Weise genugthun. Eben so ist eine erzwungene, widerwillig geleistete Genugthuung selbstverständlich keine wahre Genugthuung, keine satisfactio, sondern vielmehr eine satispassio, wodurch gesühnt, aber nicht entsühnt wird; ja eine solche erzwungene Genugthuung erscheint geradezu, wenn sie an einem Schuldlosen für Andere wider seinen Willen sich vollzieht, als die größte Rechtsverletzung, wodurch Schuld auf Schuld gehäuft wird, und außerdem ermangelt sie nothwendig alles sittlichen Charakters, insofern ja vor Gott nur das sittlichen Werth hat und haben kann, was aus freier Liebe zu ihm geschieht. Nur die freie sittliche That eines Gottgefälligen Wesens, welche ihrem Urheber wahrhaft ange-

hört, ist und kann also von genugthuender verdienstlicher Bedeutung sein, nur sie kann wie auch immer einen Lohn beanspruchen.

Daß nun Christus dieser Anforderung in ersterer Hinsicht aufs Vollkommenste entsprochen habe, daß er eine Gottgefällige Persönlichkeit, unbeflekt von jedem Anhauche der Sünde gewesen sei, daß das göttliche Wohlgefallen im höchsten Maße auf ihm geruht habe und daß seine Genugthuungsthaten deshalb wahrhaft gute, gottgefällige Thaten gewesen sein, das ergibt sich unmittelbar aus seinem gottmenschlichen Charakter und bedarf hier keine nähere Erörterung. Daß Christus aber auch frei und freiwillig seine Genugthuung für die Schuld der Menschheit geleistet, daß er frei und freiwillig aus Liebe zu Gott und zur Menschheit das ganze Elend der Sünde auf sich genommen habe und eben dadurch ein Gott wohlgefälliges Opfer der Liebe und des Gehorsams geworden sei, das wird, wie die frühere Darstellung ebenfalls schon gezeigt hat, in der h. Schrift und kirchlichen Ueberlieferung mit aller Entschiedenheit gelehrt und hervorgehoben. Sowie der Sohn Gottes nach der Schriftlehre aus freier Liebe Mensch wurde, um dem Selbstvergötterungsstreben der schuldigen Menschheit diese seine Selbsterniedrigung sühnend entgegen zu setzen, so versetzte er sich auch nach der Schriftlehre als Menschensohn frei und freiwillig aus Liebe zu seinen Brüdern in die Größe ihres Abfalls und ihres Uebels; während er sofort von der ihm als Gottmenschen zustehenden und gebührenden himmlischen Herrlichkeit Besitz ergreifen konnte, wurde er freiwillig arm, niedrig und ein Diener Aller; frei und freiwillig nahm er alle Sündenfolgen auf sich und erduldete in seiner schwachen, leidensfähigen Natur freiwillig alle Ausbrüche der Sünde bis zum schmachvollen Verbrechertode am Kreuze, um so in seinem Blute die Schuld der Menschheit zu sühnen [1]).

Die ganze versöhnende Thätigkeit Christi ging so aus seiner freiesten Entschließung hervor und sie hatte für ihn keinerlei Nothwendigkeit, weder eine physische noch eine moralische; es war zwar der Rathschluß des Vaters, daß er für die schuldige Menschheit einstehen und ihre Schuld mit seinem Blute bezahlen sollte; allein die-

1) Ps. 87, 16. Luc. 2, 7. Matth. 8, 20. 9, 30. 2. Cor. 5, 21. 8, 9.

ser Rathschluß des Vaters war doch kein unbedingter, sondern ein bedingter, auf den er eingehen oder nicht eingehen konnte. Oblatus est, quia voluit, heißt es bei Jes. 53, 7 und bei Joh. 10, 17 erklärt er selbst, daß Niemand Gewalt habe über sein Leben, daß er es vielmehr selbst freiwillig dahin gebe. Frei und freudig einigte er seinen Willen mit dem Willen seines himmlischen Vaters und in seinem erlösenden Leiden und Wirken zeigt sich also die höchste Freiheit und Selbstständigkeit; sein Opfer war ein freies Opfer, und darum Quell und Grundlage eines Verdienstes, dem der Lohn folgen konnte und nach göttlicher Bestimmung folgen mußte.

§. 52.

3) Die Selbstständigkeit der Genugthuungsleistungen Christi.

1) Nach allen Rechtsprincipien kann mit einem fremden geliehenen oder gar geraubten Eigenthum keine Schuld bezahlt, sondern nur Schuld auf Schuld gehäuft werden; nur wer hat, kann geben und gut machen und zu einer wahrhaften Genugthuung gehört daher ganz wesentlich, daß sie aus dem selbstständigen Eigenthum ex propriis geleistet werde. Anlangend die Frage, ob die von Christus geleistete Genugthuung dieser Anforderung entsprochen habe, so ist allerdings einzuräumen, daß Christus als Kreatur nach seiner ganzen Eigenthümlichkeit das Werk und das schlechthinnige Eigenthum der Gottheit, des dreipersönlichen Gottes ganz in gleicher Weise war und daß er demnach als bloßer Mensch betrachtet, der Gottheit kein selbstständiges, ihm gehöriges wahrhaft genugthuendes Verdienst darzubieten vermochte. Die Kreatur ist ja mit Allem, was sie ist und hat, Gott ganz gehörig und sich ihm ganz schuldig und sie vermag mit allen ihren natürlichen und übernatürlichen Kräften Gott keine Ehre zu geben, welche sie ihm nicht an sich schuldig wäre und welche nicht in höchster und letzter Instanz Gott selbst zum Princip hätte; Gott selbst ehrt und verherrlicht sich in seinen Kreaturen mit seinen eigenen Gaben und Geschenken; die Kreatur kann ihm überhaupt nichts geben, sondern zum Höchsten nur wiedergeben, was sie zuvor

von ihm empfangen hat; alles Gute, was die Kreatur vollbringt, das vollbringt sie nur in und mit geschenkter Kraft und Gnade. Die gottgefälligen Leistungen der Kreatur entbehren daher durchaus des selbstständigen Charakters, sie begründen, weil nicht mit eigener, sondern nur mit geschenkter Kraft und Gnade vollbracht, kein Verdienst im strengen Sinne, kein meritum de condigno in sensu stricto, sondern nur ein meritum in sensu mitiori, und eben deshalb haben sie keine wahrhaft genugthuende Bedeutung; ihr verdienstlicher Charakter beruht, wie die spätere Darstellung zeigen wird, vorzugsweise darauf, daß Gott in seiner Gnädigkeit sie als Verdienste ansehen und demgemäß belohnen will. Insofern man daher Christum als bloßen Menschen betrachtet, insofern muß man seinen sämmtlichen Thätigkeiten, seinem Gehorsam, seiner Liebe, Demuth, seinem Leiden und Sterben u. s. w. allerdings die Selbstständigkeit und demnach die wahrhaft genugthuende Bedeutung absprechen.

Ganz anders gestaltet sich nun aber das Urtheil, wenn man Christus von seiner höheren Seite ins Auge faßt. Christus der Erlöser ist und war nicht bloßer Mensch, sondern Gottmensch; die Thätigkeiten, wodurch er genugthat, waren demnach nicht rein menschliche, sondern es waren gottmenschliche Thätigkeiten, und eben dieser Umstand, daß jene menschliche Thätigkeiten zugleich die Thätigkeiten des Sohnes Gottes, also gottmenschliche, durch eine göttliche Person dignificirte Thätigkeiten waren, ist und war es, der ihnen einen unendlichen absoluten Werth und damit den Charakter der Selbstständigkeit und die wahrhaft genugthuende Bedeutung aufprägte. Denn in Beziehung auf diesen unendlichen Werth waren jene genugthuenden Thätigkeiten unstreitig das ausschließliche selbstständige Eigenthum des Gottmenschen als solchen in seinem realen Unterschiede vom Vater und h. Geiste und in seinem virtuellen Unterschiede von der Person des göttlichen Logos; sie gehörten bloß ihm dem Gottmenschen an in seiner virtuellen persönlichen Besonderung, nicht aber der Gottheit als solcher, und er konnte demnach das unendliche Verdienst derselben als selbstständiges Eigenthum der beleidigten Gottheit als Preis der Genugthuung darbringen. Die menschliche Natur als solche mit ihren Thätigkeiten und Leidenheiten war nur das Organ, gleichsam nur die conditio sine qua non, das materielle Princip oder Substrat der eigentlichen Versöhnungsthätigkeit und sie konnte daher allen

drei göttlichen Personen oder der Gottheit, der Genugthuung zu leisten war als Eigenthum angehören; aber die lebendige wirksame Form der menschlichen Thätigkeiten Christi, das, was ihnen den unendlichen Werth und die genugthuende Bedeutung aufprägte, das war ihr Aufgenommensein in die Einheit der göttlichen Person des Sohnes Gottes, ihr gottmenschlicher Charakter; der Sohn Gottes war in Christus gehorsam, demüthig, er litt und starb in ihm u. s. w. Dieser göttliche Charakter, diese unendliche Würde der Person gab jenen Thätigkeiten die unendliche Bedeutung und in dieser Beziehung sind und waren sie sein selbstständiges Eigenthum, das Eigenthum des Gottmenschen, und Christus der Gottmensch leistete also in Wahrheit und Wirklichkeit seine Genugthuung ex propriis. Die älteren kirchlichen Theologen suchen dieses durch Beispiele zu erläutern; sie sagen: es verhalte sich in dieser Hinsicht mit dem Genugthuungverdienste Christi ganz in ähnlicher Weise, wie mit dem genugthuenden Verdienste eines Künstlers, der von seinem Gläubiger einen rohen Marmorblock empfangen habe, damit er ihm denselben zur Lösung seiner Schuld zu einer schönen Statue umwandele. Hier sei nicht der geschenkte Marmorblock, sondern eben die künstlerische Bearbeitung desselben das selbstständige Eigenthum des Künstlers und der eigentliche Genugthuungspreis, wodurch er seine Schuld entrichtete; der geschenkte Marmorblock sei nur die materielle Bedingung, nur das materielle Substrat der künstlerischen Thätigkeit, und dieser Umstand habe auf den Werth und auf die Selbstständigkeit des künstlerischen Verdienstes gar keinen Einfluß. Ganz in ähnlicher Weise verhalte es sich mit der Genugthuungsthätigkeit Christi; bloß nach ihrer Entität, nach ihrem materiellen Gehalte betrachtet sei sie das Werk und das Geschenk des dreipersönlichen Gottes; aber ihre höhere göttliche Formirung, woran ihr absoluter Werth geknüpft ist, sei das selbstständige Eigenthum des menschgewordenen Logos in seiner persönlichen Besonderung.

2) Sowie nun die von Christus geleistete Genugthuung ex propriis statt fand und ein ihm gehöriges selbstständiges Verdienst begründete, so fand sie auch weiterhin statt ex alias indebitis, aus dem sonst von Rechtswegen nicht Schuldigen, und auch in dieser Hinsicht war das Genugthuungsverdienst Christi ein durchaus selbstständiges Verdienst, welches für eine fremde Schuld dargeboten

und eingesetzt werden konnte. Die eigentliche Grundlage des Genugthuungsverdienstes Christi bildet nämlich einzig die eigenthümliche Art und Weise, wie er das Gesetz des Guten vollzog, die freie Uebernahme der Sündenfolgen und Sündenstrafen aus reiner Liebe zu Gott und den Menschen, und in dieser Beziehung fand seine Genugthuung wirklich statt ex alias indebitis. Christus als Gottmensch als der durchaus Reine und Schuldlose war eben deshalb an sich frei von allen Sündenfolgen und ihnen von Rechtswegen nicht unterworfen, er war frei von den Bedrängnissen und Mühsalen des gegenwärtigen Menschenlebens, frei von dem Drucke des Mosaischen Gesetzes und seinen lästigen Satzungen, frei insbesondere vom Tode; indem er daher doch frei und freiwillig in die niedrigsten Verhältnisse des Menschenlebens einging und während er z. B. reich sein konnte, arm war und nicht hatte, wohin er sein Haupt legen konnte, indem er, obschon der Herr des Gesetzes, doch demselben sich unterwarf, um es allseitig zu vollziehen und in der Vollziehung zu verklären, indem er endlich, obschon der Herr des Lebens, freiwillig dem Tode sich dahin gab, so brachte er durch alles dieses seinem himmlischen Vater ein Opfer der Liebe und des Gehorsams dar, welches er ihm nach keinem Rechtstitel irgendwie schuldete und er erwarb sich dadurch ein Verdienst, über dessen Verwendung er selbst zu Gunsten des gefallenen Geschlechts frei verfügen konnte.

§. 53.

4) Die Aequivalenz und Superabundanz der Genugthuungsleistung Christi.

1) In Betreff der Frage, ob die von Christus geleistete Genugthuung eine aequivalente, der Schuld wahrhaft entsprechende gewesen sei, herrschte bekanntlich unter den scholastischen Theologen eine Verschiedenheit der Ansicht. Die Schule des h. Thomas bejahte allseitig jene Frage und zwar nicht bloß dieses allein, sondern sie lehrte außerdem, die Genugthuung Christi sei nicht bloß der Schuld wahrhaft entsprechend, sondern sie sei superabundant gewesen. Die Schule des Duns Skotus dagegen huldigte der sogenannten

Acceptilationstheorie und lehrte, die Genugthuung Christi sei der Schuld nicht an sich und innerlich wahrhaft entsprechend und dieselbe sühnend gewesen, sondern Gott habe dieselbe vermöge eines Rathschlusses seines gnädigen Willens und vermöge seiner Machtvollkommenheit nur so gelten lassen und als hinreichend angesehen. Daß nun diese Skotistische Ansicht absolut verwerflich und nur die Thomistische Auffassung mit der Lehre der h. Schrift und der Väter im Einklange sei, das ergibt sich schon hinlänglich aus der gegebenen Nachweisung, daß Christus nach der biblisch-kirchlichen Lehre uns aus der Sklaverei der Sünde und des Satans losgekauft und sein Leben als ein Lösegeld dahingegeben hat. Das Lösegeld steht ja seinem wesentlichen Begriffe nach nicht zur göttlichen Gnädigkeit, sondern zur iustitia commutativa in Beziehung, und ausdrücklich sagt deshalb auch der Apostel von Christus (Röm. 3, 25), daß Gott ihn dargestellt habe als Sühnopfer (ἱλαστηριον) durch den Glauben in seinem Blute, um seine Gerechtigkeit zu erweisen zur Vergebung der Sünden. Insbesondere ergibt sich die Verwerflichkeit der Skotistischen Ansicht aus dem 5. Kap. des Römerbriefes (12), wo der Ungehorsam, die Schuld des ersten Adams in Beziehung auf ihre Wirkungen verglichen wird mit dem Gehorsam, dem Verdienste des zweiten Adam, Christus. Von dem ersten stammt die Schuld, das Verderben des ganzen von ihm stammenden Geschlechts, von dem zweiten die Gnade, die Befreiung von der Schuld und die Beseligung des Geschlechts. Sowie nun die Schuld des Urmenschen durch ihre innere Kraft und nicht etwa in Folge eines göttlichen Rathschlusses ihn selbst und mit ihm das ganze Geschlecht in das Verderben verwickelte, so gilt der Analogie wegen nothwendig dasselbe auch von der genugthuenden Gerechtigkeit Christi; sie hat nicht etwa in der Weise, daß Gott ihr einen größeren Werth willkürlich zulegte, sondern durch ihre innere Kraft, in Folge ihres Verdienstes ihm, dem Gottmenschen selber seine himmlische Erhöhung und dem Geschlechte die Befreiung von der Schuld und das ewige Leben erwirkt; sie verdiente und erheischte eine Belohnung und dieselbe bestand in der Tilgung der Schuld und ihrer Folgen. Ganz dasselbe ergibt sich denn auch noch klar und enschieden aus der Stelle im Hebräerbriefe (Koll. 4—5) wo es heißt: „Unmöglich ist es, daß durch Blut von Stieren und Böcken Sünden getilgt werden;" darum spricht er bei

seinem Eintritte in die Welt: „Schlachtopfer und Gaben verlangst du nicht u. s. w." Nach dem Apostel hat also das Blut der Thiere nicht die Kraft, die Sünden zu tilgen, sondern es bedurfte dazu der versöhnenden Thätigkeit Christi, seiner Genugthuung; wäre nun die Genugthuung Christi nicht in sich selbst wahrhaft aequivalent und sühnend gewesen, sondern hätte Gott sie nur vermöge seiner Liberalität, seines gnädigen Wohlwollens als genügend angenommen, so ist offenbar gar nicht abzusehen, warum Gott nicht auch dem Thieropfer eine solche genugthuende Bedeutung hätte willkürlich beilegen können, und die ganze Argumentation des Apostels wäre eine nichtige.

Die von Christus vollzogene Genugthuung war demnach eine wahrhaft objektive und aequivalente, sie entsprach der Schuld, und wenn Gott daher in seiner Gnädigkeit die Stellvertretung Christi annehmen wollte und annahm, so mußte er auf den Grund seines Verdienstes die Schuld erlassen und dem Geschlechte seine Huld und Liebe wieder zuwenden. Auch die Väter [1]) sind durchaus für diese Auffassung, und der Pabst Clemens insbesondere hat sich über den aequivalenten Charakter der Genugthuung Christi mit aller Bestimmtheit in einer Bulle „Unigenitus" ausgesprochen, indem er die unendliche Bedeutung derselben nicht von einer gnädigen Acceptation Gottes, sondern ausdrücklich von der unendlichen Würde der genugthuenden Person ableitet [2]).

2) Nach der weiteren Lehre der h. Schrift und Kirche war jedoch die Genugthuung Christi nicht bloß der Schuld entsprechend und wahrhaft hinreichend zur Versöhnung des Geschlechts mit Gott, sondern sie war eine überreiche, überfließende Genugthuung (satisfactio superabundans); das Verdienst derselben war unendlich höher, als die Schuld, die dadurch gesühnt wurde. Die innere Wahrheit dieser Anschauungsweise dringt sich dem Gefühle ganz unwillkürlich

1) Aug. de Trinit. L. XV. 13. Placuit Deo, ut propter eruendum hominem de diaboli potestate, non potentia diabolus sed iustitia vinceretur. cf. de lib. arbit. III. c. 10. Leo. Serm. 12 de Passione cap. 2.

2) Christus non Guttam sanguinis modicam, quae tamen propter unionem ad Verbum pro redemptione totius generis humani suffecisset, sed copiose velut quoddam profluvium noscitur effudisse.

auf. Ein leidender und sterbender Gottmensch, seine Hinopferung ist etwas intensiv und dem Principe nach so unendlich Hohes und Erhabenes, daß die Schuld der Menschheit dagegen fast ganz verschwindet; denn wenn die Schuld des endlichen Menschen als Beleidigung des unendlichen Gottes auch objektiv etwas Unendliches ist und deshalb durch keine Kreatur gesühnt werden kann, so ist sie doch mit Rücksicht auf die Endlichkeit des wirkenden Subjekts immerhin etwas Endliches und sie wird deshalb durch das Genugthuungsverdienst eines Wesens, welches zugleich Gott ist, unendlich überwogen. Der Werth und die Bedeutung einer Ehrenbezeugung richtet sich ja, wie schon gezeigt wurde, vorzugsweise nach der Würde der Person, welche dieselbe erweiset, nicht aber nach dem Werthe des Organs, durch welches sich dieselbe vollzieht, ganz in ähnlicher Weise, wie z. B. der Werth und die Vortrefflichkeit eines musikalischen Kunstwerkes nicht so fast von der Vortrefflichkeit des Instruments, als vielmehr vorzugsweise von der Genialität abhängig ist, womit das Instrument vom Künstler gehandhabt wird; der wahrhaft geniale Künstler vermag auch mit einem weniger guten Instrumente das Herrlichste zu leisten. In Christus war nun das handelnde Subjekt der göttliche Logos; er gab dem ihm verbundenen Organe, der menschlichen Natur und ihren Thätigkeiten die höhere Formirung, und wenn daher auch das Verdienst seiner Leistungen der Entität und dem Objekte nach ein bloß endliches war, so wurde es doch durch jene Kommunikation zu einem unendlichen, die Schuld unendlich überbietenden. Die geringfügigste der Genugthuungsleistungen Christi war deshalb auch, wie die älteren Theologen bemerken, an sich zur Versöhnung des Geschlechts hinreichend; man kann deshalb aber doch die übrigen Leistungen Christi nicht unnütz nennen, sie offenbaren vielmehr die unendliche Liebe Christi zur Menschheit und entflammen unsere Gegenliebe.

Von den Vätern wird diese Condignität und Abundanz der Genugthuung Christi mit aller Entschiedenheit gelehrt [1]), und auch die

---

1) Chrysost. Homil. X. in Ep. ad Rom. πολλω γαρ πλειονα, ὡν ὀφειλομεν, κατεβαλεν ὁ χριστος, και τοσουτω πλειονα, ὁσω προς ρανιδα μικραν πελαγος ἀπειρον. Cyr. Hieron. Catech. XIII. 33. ου

h. Schrift spricht sich dafür mit hinlänglicher Klarheit aus, wenn sie von Christus sagt, er sei gekommen, damit wir das Leben hätten und zwar überflüßig hätten [1]. Mit diesem Ausspruche steht nun nicht im Widerspruche und die Condignität der von Christus geleisteten Genugthuung wird nicht, wie die Socinianer wollen, negirt, wenn Christus (Luk. 23, 34) zum Vater bittet: „Vater vergib ihnen ihre Sünde," und wenn der Apostel im Briefe an die Kollosser 1, 24 sagt: „Er ersetze an seinem Fleische, was dem Leiden Christi für seinen Leib, die Kirche noch mangele." Das demüthige Bitten und Flehen des Erlösers für die schuldige Menschheit gehörte vielmehr an sich zu seinen Erlösungsleistungen, war ein Moment in denselben, und außerdem bat Christus vorzugsweise auch deshalb für seine Feinde, um uns ein Beispiel zu geben und um die Allgemeinheit seiner Liebe kund zu thun. Die Aeußerung des Apostels aber bezieht sich nicht auf den inneren Werth, auf die objektive Kraft und Gültigkeit der Versöhnungsleistungen Christi, als fehle irgend etwas an denselben, sondern sie bezieht sich bloß auf die Zuwendung seines objektiven Versöhnungsverdienstes an die persönlichen Sünder. Diese Zuwendung hat Gott nach einem Rathschlusse seiner Weisheit und Liebe geknüpft an den Empfang der Sakramente, insbesondere aber auch an die gottgefällige Erduldung der endlichen zeitlichen Sündenstrafen, damit wir dadurch von dem Irdischen abgezogen und dem Himmlischen zugewendet, unserem Erlöser um so gleichförmiger würden. Diese Theilnahme an dem Leiden des Erlösers ist nicht der Grund unserer Versöhnung, sondern, wie anderswo näher zu erörtern ist, nur die Bedingung unserer Theilnahme an dem Versöhnungsverdienste Christi, sowie insbesondere unserer und unserer Mitbrüder Befreiung von den endlichen Bußstrafen, und daß wir diese Bedingung im rechten Geiste erfüllen können, das stammt wiederum aus dem Verdienste Christi.

τοσαυτη ἠν των ἁμαρτολων ἡ ἀνομια, ὁση του ὑπεραποθνησκοντος ἡ δικαιοσυνη. οὐ τοσουτον ἡμαρτομεν, ὁσον ἐδικαιοπραγησεν ὁ την ψυχην ὑπερ ἡμων τεθεικως. Anselm. de concept. Virg. Christus reddidit pro omnibus, qui salvantur, plus quam debuit.

1) Joh. 10, 10. Rom. 5, 15—26.

3) Wenn nun übrigens die von Christus geleistete Genugthuung als eine wahrhaft hinreichende und aequivalente zu fassen ist, so darf sie doch nicht zu sehr im streng juristischen Sinne gedacht und begriffen werden; denn geschieht dieses, so erscheint sie nicht mehr als wahr und hinreichend. Dem strengen Rechte nach hätte z. B. nicht Christus, sondern die schuldige Menschheit selbst die Genugthuung leisten müssen und die Idee der Substitution, wie sie dem christlichen Versöhnungsdogma zu Grunde liegt, hätte keine Geltung. Es hing durchaus von dem gnädigen Willen Gottes ab, ob er auf sein strenges Recht verzichtend die Substitution Christi wollte gelten lassen, und die ältern Theologen bemerken in dieser Hinsicht speciell, es habe gleichsam eines Vertrages zwischen Gott und Christus bedurft, dessen Schließung von ihrer beiderseitigen Gnädigkeit abhing. Die von Christus vollbrachte Genugthuung hätte außerdem, wenn sie als eine streng juridische zu fassen wäre, sofort die Befreiung des Geschlechts von der auf ihm lastenden Schuld zur Folgen haben müssen; denn wo die Schuld dem strengen Rechte gemäß bezahlt ist, da hört auch der Schuldzustand auf. Eine solche Befreiung erscheint aber in Beziehung auf die einzelnen Individuen des Geschlechts nach der Schrift- und Kirchenlehre in keiner Weise als die unmittelbare und nothwendige Wirkung der Genugthuung Christi. Die Applikation des Erlösungsverdienstes Christi hängt vielmehr nach der Lehre der Schrift und Kirche von einem freien göttlichen Rathschlusse ab und ist an Bedingungen geknüpft, die Gott nach seinem freien Wohlgefallen gesetzt hat; sie kommt nicht auf physischen, sondern auf sakramentalen Wege zu Stande und in Beziehung auf die zum Selbstbewußtsein Erwachten ist sie bedingt durch ihre eigene freie Mitwirkung.

Den Bedingungen einer streng juristischen Genugthuung entspricht also die von Christus geleistete allerdings nicht in vollkommener Weise; die göttliche Gnädigkeit wird vielmehr im Versöhnungswerke Christi überall sichtbar und zwar eben so sehr als seine Gerechtigkeit. Allein hiebei bleibt doch durchaus bestehen, daß die Genugthuung Christi in sich selbst eine wahre und wirkliche, eine wahrhaft objektive und aequivalente gewesen sei; sein Verdienst entsprach wahrhaft der Schuld und hatte in sich die Kraft, dieselbe zu sühnen, es war ein wirklich genugthuendes, ja ein die Schuld überbietendes

Verdienst, dem der Sündenerlaß als gerechter Lohn folgen konnte und auch folgen mußte, wenn Gott in seiner Gnädigkeit die Substitution Christi acceptirte. Daß nun diese Acceptation von der göttlichen Gnädigkeit abhing und daß Gott sich die Zuwendung des Versöhnungsverdienstes Christi und seiner Früchte vorbehielt, das hat offenbar an sich auf die objektive Wahrheit, auf die Kraft und Bedeutung seiner Genugthuung keinen Einfluß.

§. 54.

Fortsetzung. Die Allgemeinheit der Genugthuung Christi.

1) Die von Christus geleistete Genugthuung ist nach der Schrift- und Kirchenlehre ihrer Kraft und Bestimmung nach eine durchaus allgemeine und zwar sowohl in Beziehung auf ihr Subjekt, als Objekt d. h. sie gilt der Kraft und Intention nach für alle Menschen ohne irgend eine Ausnahme, sowie für alle wie auch immer kontrahirte Sündenschuld, Erbschuld wie persönliche Schuld. Christus ist gekommen, nicht bloß einige, nicht bloß eine auserwählte Anzahl von Menschen nach der alten Lehre der Prädestinatianer und nach der späteren Lehre Kalvins, sondern schlechthin alle Menschen von ihrer Sündenschuld zn befreien; das Verdienst seines Opferlebens entspricht der Kraft nach der Gesammtschuld der Menschheit und der Erlöser hat es auch für das Geschlecht als solches in seinen sämmtlichen Gliedern objektiv, der Intention nach dargebracht; kurz das Genugthuungsverdienst Christi ist ein absolutes, universelles.

Diese Allgemeinheit der Genugthuung Christi ergibt sich in ersterer Hinsicht vom positiv christlichen Standpunkte aus zunächst klar und entschieden aus den eigenen Erklärungen Christi und zwar aus allen jenen Erklärungen, worin er sich als das Licht, als den Heiland der Welt und sein Opfer als ein Opfer für das Leben der Welt bezeichnet, worin es heißt, er sei gekommen, um zu retten, was verloren war, nicht um die Seelen zu verderben, sondern selig zu machen [1]); und nicht weniger klar ergibt sie sich aus der That-

1) Math. 9, 13. 18, 11. 20, 28. 26, 28. Luc. 9, 56. 19, 10. Joh. 6, 52.

sache, daß Christus für Alle Menschen, selbst für seine Mörder gebeten und allen Menschen das Evangelium zu verkündigen und die Sakramente zu spenden geboten hat. Hätte Christus nicht objektiv, der Kraft und Bestimmung nach für alle Menschen seine Genugthuung geleistet, wäre sein Versöhnungsverdienst nicht in der Mitte des Geschlechts niedergelegt, wie könnte er denn beten, daß dasselbe Allen zu Gute kommen möchte und wie könnte er befehlen, daß die positiven Bedingungen, woran die Zuwendung desselben geknüpft ist, für Alle realisirt werden möchten? Alle Versöhnung und Vergebung stammt ja nur aus dem Genugthuungsverdienste Christi, und wenn daher nach jenen Erklärungen für alle Menschen die Möglichkeit besteht, Antheil an seinen Früchten zu grwinnen, so folgt nothwendig, daß die Genugthuung Christi der Kraft und Intention nach für Alle geleistet sei.

Ganz unzweideutig ist denn auch in dieser Hinsicht die Lehre der Apostel. Die Apostel bezeichnen die Gesammtmenschheit als erlösungsbedürftig und Christum als den Einen Mittler und Versöhner Aller, als den Weltheiland, der sich zum Lösegeld für Alle, auch für die persönlichen Sünder dahingegeben hat, der da will, daß alle Menschen selig werden und zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen [1]); sie begreifen seine Stellung zum Geschlechte als eine durchaus universelle; wie das Geschlecht in seinem ersten Stammvater gefallen, so hat es sich in seinem zweiten Stammvater Versöhnung erwirkt; wie aus dem Einen die Sünde und der Tod, so aus dem anderen die Gerechtigkeit und das Leben [2]). Aus dieser Allgemeinheit ihrer Aeußerungen ergibt sich denn auch insbesondere, daß der Erlöser nicht bloß für seine Zeitgenossen und für die nach ihm Lebenden, sondern daß er für die ganze Menschenwelt, auch für die Welt vor ihm sein Versöhnungswerk vollzogen habe, daß sein erlösender Einfluß als ein wie vorwärts so rückwärts wirkender zu begreifen sei; wie Adam die Ursache des Verderbens Aller, so ist Christus nach ihm die Ursache des Heiles Aller; ja sie beschränken seinen Einfluß nicht bloß

1) 1 Timoth. 2, 1—6. 4, 10. Joh. 3, 16. I. Joh. 2, 2. 4, 14. Heb. 2, 9. Col. 1, 20. Ephes. 1, 10.

2) Rom. 3, 28—30. 8, 32. II. Cor. 5, 14—15. 1 Cor. 15, 22. II. Pet. 3, 9.

auf die Menschenwelt, sondern dehnen ihn aus auf Alles, was von der Schuld des Geschlechts wie auch immer mitberührt worden ist, und lehren, daß durch Christi Blut Alles versöhnt und erneuert sei, was im Himmel und auf Erden ist (Kol. 1, 20. Ephes. 1, 1); sein versöhnender Einfluß kommt daher selbst wie der Naturwelt, so der höhern Geisterwelt zu Gute, allerdings nicht der gefallenen und verworfenen, wohl aber der nicht gefallenen, bewährten, und zwar insoweit, als eben in Folge der Erlösung ihr Verhältniß zur Menschenwelt wieder allseitig ein lebendiges und freundliches geworden ist und der Strom ihrer beseligenden und seligen Liebe sich wieder ungehemmt auf dieselbe ergießen kann; ihre Liebe zu den Menschen und ihre wirksame Theilnahme an deren Geschicke u. s. w. bildet einen Theil ihrer Seligkeit, dieser Quell war durch die Sünde gehemmt, durch die Erlösung ist er wieder ein fließender geworden.

Mit aller Bestimmtheit ergibt sich endlich die Allgemeinheit der Genugthuung Christi aus der kirchlichen Tradition und aus der Praxis der Kirche. Die Väter lehren ohne Ausnahme, daß Christus für Alle, auch für die persönlichen Sünder gestorben sei; Gott wolle das Heil Aller und so wie Alle in Adam gefallen, so seien iu Christus Alle erstanden, die Menschheit Aller habe Christus angenommen und mithin für die Schuld Aller genuggethan, eben deshalb werde er auch am Schlusse der Zeiten als der Richter Aller sich bethätigen [1]). Auch die Symbole der Kirche sprechen sich nicht undeutlich für diese Wahrheit aus, wenn es in ihnen vom Sohne Gottes schlechthin heißt, er sei um unseres Heiles willen vom Himmel herabgekommen u. s. w.; praktisch aber spricht sich der Glaube der Kirche darin

---

1) Clem. Rom. 1 Cor. 7. Just. Tryph. 88. Orig. cont. Cels. III, 17. Σωτηρ γαρ ἠλθε παντων ἀνθρωπων. Chrys. Hom. 16 in ep. ad Heb. Athan. de incarn. Verb. dio. n. 37. Basil. in Ps. 48. Greg. Naz. Or. 42. Hieron. in Jes. 43. in Ephes. Vult salvari omnes. Ambros. de off. l. 3. c. 3. Christus quoque Dominus, qui pro omnibus mortuus est, mercedem suam evacuatam dolebit. Macar. Homil. 24. ἐυδοκησεν ὁ κυριος ἐν τη ἐπιθυμια ἀυτου παθειν ὑπερ παντων. August. in Ps. 95. „Judicabit orbem terrarum in aequitate“: non partem, quia non partem emit. Totum iudicare habet, quia pro toto pretium dedit. cf. de spirit. et lit. 33. de civit. Dei. l. 20. c. 6. Leo M. Serm. 20. Proper. Resp. ad obj. Gall. 9. Dedit pro mundo sanguinem, et mundus redimi noluit.

aus, daß sie für das Heil Aller betet und die Gläubigen zum Gebete auffordert; selbstredend könnte man aber nicht mit Zuversicht und Vertrauen für Alle beten, wenn die Genugthuung Christi nicht Alle objektiv, der Kraft und Bestimmung nach umfaßte. Daß die durch Christus vollbrachte Erlösung insbesondere auch die vorchristliche Menschheit umfasse, das hat die Kirche speciell ausgesprochen in dem Apostolischen Symbolum und zwar in dem Bekenntnisse: daß Christus, während sein Leib, verbunden mit dem Logos im Grabe ruhete, seiner Seele und Gottheit nach in die Unterwelt hinabgestiegen sei, um den dort versammelten Gerechten die vollbrachte Erlösung zu verkündigen, sie aus dem Zustande ihres Harrens und Sehnens zu befreien und mit sich in die Herrlichkeit des Paradieses hinüber zu führen. Auch die vorchristliche Menschheit participirt also an dem Versöhnungsverdienste Christi und Christus hat demnach für alle Menschen objektiv genuggethan. Die Lehre der Prädestinatianer, daß Christus bloß für die Vorherbestimmten, nicht aber für die Reprobirten genuggethan habe, hat in der Lehre der h. Schrift und der ältesten Kirche auch nicht die entfernteste Grundlage und mit Recht wurde sie zu verschiedenen Zeiten von mehreren Provinzialkoncilien [1]) und zuletzt von der Synode zu Trient [2]) und in den Dekreten der Päbste Innocenz X. und Alexander VII. als eine häretische verworfen [3]). Es beruht diese prädestinatianische Lehre, wie anderswo näher zu erörtern ist, wesentlich auf einem Mangel an Unterscheidung und zwar insbesondere auf einem Verkennen der positiven Bedingungen, woran die Zuwendung des Erlösungsverdienstes Christi nach dem Rathschlusse göttlicher Weisheit geknüpft ist. Objektiv, der Kraft und Intention nach

---

1) Concil. Arel. (a. 415): Anathema illi, qui dixerit, quod Christus nec pro omnibus mortuus sit, nec omnes homines salvos esse velit. cf. Conc. Mogunt. a. 848 contra Godeschalcum.

2) Sess. VI. c. 2 et 3. Hunc proposuit per fidem in sanguine ipsius pro peccatis nostris, non solum autem pro nostris sed etiam pro totius mundi. Verum, etsi ille pro omnibus mortuus est, non omnes tamen mortis eius beneficium recipiunt, sed ii dumtaxat, quibus meritum passionis eius communicatur.

3) Jansen. prop. V.: Semipelagianum est dicere, Christum pro omnibus omnino hominibus mortuum esse.

hat Christus für Alle genuggethan, sein Verdienst hat die Kraft und auch die Bestimmung, die Schuld Aller zu sühnen und Allen zu Gute zu kommen; aber die wirkliche persönliche Theilnahme an dem Verdienste des neuen Stammvaters ist an bestimmte Bedingungen geknüpft, welche sich aus Gründen, die zum Theile für uns unerforschlich sind, aber immerhin durch die Schuld des Geschlechts nicht für alle Glieder des Geschlechts realisiren; sie kommt nach göttlicher Bestimmung nicht auf dem gemeinen physiologischen Wege, sondern nur auf dem Wege einer höheren spirituellen Physiologie, nur dadurch zu Stande, daß der gefallene Mensch mit dem für uns gestorbenen, auferstandenen und verklärten Christus eine organische Lebensgemeinschaft eingeht, ihm als ein neues lebendiges Glied eingesenkt, aus ihm wiedergeboren und zu einer neuen Kreatur umgewandelt wird, und zwar erscheinen für die christliche Zeit nach einem Rathschlusse göttlicher Weisheit als die positiven Bedingungen einer solchen Lebensgemeinschaft 1) für das unmündige Alter die Taufe, die Aufnahme in die Gemeinschaft der Kirche, welche der Leib Christi ist, und 2) für die Erwachsenen in Verbindung mit der Taufe, respektive dem Sakramente der Buße das persönliche freithätige Eingehen in die dargebotene Lebensgemeinschaft Christi. Diese Bedingungen bleiben nun allerdings bei vielen Gliedern des Geschlechts unerfüllt; viele Kinder gehen ungetauft in die Ewigkeit hinüber und viele Erwachsene verschmähen stolz und hochmüthig die ihnen um Christi willen dargebotene Begnadigung; ihnen wird daher das Verdienst Christi nicht zugeeignet, aber der Grund davon liegt nicht in einer innern Particularität desselben, sondern die Schuld liegt, wie die spätere Darstellung näher zeigen wird, in ersterer Hinsicht an dem Geschlechte selber, an der Nachlässigkeit der Eltern u. s. w., in Beziehung auf die Erwachsenen aber an der eigenen Unbußfertigkeit; sie gleichen einem Schuldner, der das von einem Freunde dargebotene Lösegeld verschmähend es vorzieht, seine Schuld im Schuldthurme zu büßen.

2) Sowie nun die Genugthuung Christi ganz allgemein ist in Beziehung auf ihr Subjekt, so ist sie auch nach der Schrift- und Kirchenlehre ganz allgemein in Beziehung auf ihr Objekt, die Sünde. Christus hat nicht bloß für einzelne Sünden, nicht etwa bloß für die Erbschuld, sondern für alle Sünden ohne Ausnahme,

für die kleinste, wie für die größte, für die Gesammtschuld Genugthuung geleistet und sie objektiv gesühnt. Diese Allgemeinheit der Genugthuung Christi in Beziehung auf ihr Objekt ergibt sich zunächst einschließlich schon aus der gegebenen Nachweisung, daß Christus für alle Menschen als Sünder genuggethan hat. Viele Stellen der h. Schrift heben diese Allgemeinheit denn auch ausdrücklich hervor [1]) und eben so fehlt es nicht an Stellen, welche mit bestimmter Unterscheidung lehren, daß Christus uns durch sein Genugthuungsverdienst sowohl von der Erbschuld als auch von den wirklichen Sünden befreiet habe. Im 5. Kap. des Briefes an die Römer spricht der V. 19 die Befreiung von der Erbsünde aus in den Worten: „sowie durch den Ungehorsam eines Einzigen Alle Sünder geworden sind, so werden durch den Gehorsam Christi Alle gerechtfertigt;" der V. 16 dagegen lehrt die Befreiung von den wirklichen Sünden: „denn das Urtheil wird um Einer Sünde willen zur Verdammung gefällt, die Gnade aber rettet aus vielen d. h. allen, auch den aktuellen Sünden zur Rechtfertigung." Auch die Kirche hat sich stets zu dieser Wahrheit bekannt und den Montanisten und Novatianern gegenüber sich die Vollmacht vindicirt, alle, auch die schwersten Sünden um Christi willen zu vergeben. Ob nun aber doch die Sünde wider den heiligen Geist, von der es in der h. Schrift heißt, daß sie weder in diesem noch in jenem Leben vergeben werde, nicht ausgenommen sei, darüber herrschen verschiedene Ansichten. Manche Theologen interpretiren jenen biblischen Ausspruch im streng buchstäblichen Sinne: „die Sünde der Lästerung bestehe in einer Verhöhnung der durch Christus vollbrachten Versöhnung und sei demnach eine Sünde, welche das Princip aller möglichen Vergebung negire und zurückstoße. In der Zuständlichkeit dieser Lästerer sei die dämonische Zuständlichkeit gleichsam anticipirt; für die Dämonen aber und die Verdammten habe Christus seine Genugthuung nicht vollzogen." Die meisten Theologen jedoch begreifen die Sünde wider den h. Geist als eine Sünde, die nur sehr schwer vergeben wird, wofür also der

---

1) 1 Joh. 1, 7: Sanguis Christi emundat nos ab omni peccato. c. 2, 1—2: et ipse est propitiatio pro peccatis nostris, non pro nostris autem tantum sed etiam pro totius mundi. cf. Heb. 9, 12. 15, 28. 10, 14. Tit. 2, 14.

Erlöser immerhin objektiv genuggethan hat, und diese Deutung erscheint mit Rücksicht auf die in der h. Schrift so eindringlich ausgesprochene Allgemeinheit der Genugthuung Christi wohl als die einzig zulässige.

Die Genugthuung Christi ist übrigens nach der Schrift- und Kirchenlehre bloß im Interesse der Menschenwelt vollzogen; die entgegengesetzte Lehre der Origenisten, daß Christus auch für die Dämonen gestorben sei oder einst noch sterben werde, hat in der h. Schrift auch nicht die entfernteste Grundlage, und dasselbe gilt von der Lehre, daß Christus für die Verdammten als solche gestorben sei. In ersterer Hinsicht lehrt die h. Schrift, daß Christus nur der Mittler sei zwischen Gott und der in Adam gefallenen Menschenwelt, daß er nicht zum zweiten Male sterben werde [1]) u. s. w. und sie bezeichnet das über die Dämonen gefällte Verdammungsurtheil als ein für die Ewigkeit gefälltes [2]). Eben so klar und entschieden beschränkt die h. Schrift die Möglichkeit der Erlösung ausschließlich auf die noch in ihrer irdischen Laufbahn begriffene Menschenwelt und sie begreift die Strafe der einmal Gerichteten ebenfalls als eine ewige. Ganz mit Recht haben deshalb die Väter und die Kirche alle diese Meinungen stets aufs Entschiedenste bekämpft und als häretische verworfen [3]).

§. 55.

Die Früchte und Wirkungen des Genugthuungsverdienstes Christi.

1) Christus hat, wie die gegebene Darstellung schon gezeigt hat, durch seinen Gehorsam, durch sein Leiden und Sterben ein wahrhaftes und wirkliches Verdienst sich erworben. Die h. Schrift lehrt

---

1) 2 Cor. 5, 14. 1 Timoth. 2, 6. 4, 10. Heb. 2, 14—16. Rom. 6, 9. Christus resurgens a mortuis, iam non moritur, mors illi ultra non dominabitur.

2) Matth. 25, 41. 2 Pet. 2, 4. Jud. 6.

3) Cf. Iren. adv. haer. IV. 39. Tert. de carn. Christi c. 14. Aug. Enchir. 61. Ambros. in Ps. 118. Epiphan. haer. 69. Cf. Conc. Labb. 6.

dieses mit aller Entschiedenheit, indem sie z. B. mit Nachdruck seinen Gehorsam, sein vergossenes Blut als den Preis bezeichnet, durch den wir aus der Knechtschaft der Sünde losgekauft sind, und ganz dasselbe lehren die Väter und die Kirche [1]). Alle Bedingungen und Requisite zu einem meritum de condigno sind denn auch in der Person Christi aufs Vollständigste vereinigt, nämlich 1) in seinen Leistungen die vollkommenste Selbstständigkeit und Freiheit, oblatus est, quia voluit; 2) die höchste Gottgefälligkeit und Heiligkeit der handelnden Person und 3) die göttliche Zusage und Verheißung, daß seinen gottgefälligen Leistungen ein entsprechender Lohn zu Theile werde; wo eine Leistung nicht verlangt und entgegengenommen und demnach ein Lohn nicht verheißen ist, da ermangelt die Leistung auf allen Gebieten des verdienstlichen Charakters und das pactum divinum ist daher ein wesentliches Requisit zu einem Verdienste, dessen Vorhandensein bei Christus der Prophet Jesaias (53, 10) andeutet mit den Worten: „Der Herr will ihn zermalmen in seiner Schwachheit, doch wenn er für die Sünden sein Leben gegeben, schauet er ewigen Saamen und der Wille des Herrn gelingt in seiner Hand d. h. der Vater hat seinem Leiden und Sterben das Leben der Welt als Lohn verheißen.

2) Diese verdienstliche Thätigkeit des Erlösers begann sofort, wie der Apostel im Briefe an die Hebräer (10, 5—7) ausdrücklich lehrt, von dem Momente seines Eintrittes in das irdische Leben, vom Momente seiner Empfängniß an und sie setzte sich fort während seines ganzen irdischen Lebens bis zum Tode, insofern er seinem gesammten Wirken und Leiden die Beziehung gab auf die Ehre und Verherrlichung Gottes und auf den Zweck der Erlösung. Mit dem Abschlusse seines irdischen Lebens und dem Eintritte seiner himmlischen Verklärung und Verherrlichung hörte aber sein Wirken auf ein verdienstliches zu sein. Nur das irdische Leben (status viatoris) ist nach göttlicher Bestimmung die Zeit der Aussaat, des Verdienens; es kommt die Zeit, wie der Apostel Joannes (9, 4) sagt, wo Niemand mehr wirken kann. Die Heiligen und Seligen im Himmel

---

1) Trid. Sess. 6. cap. 7. Causa meritoria iustificationis est Christus. cap. 14. Can. 10.

können daher nicht mehr verdienen und zwar nicht so fast deshalb, weil ihre Freiheit gänzlich von einer höheren Nothwendigkeit verschlungen wäre; die libertas excercitii et specificationis ist vielmehr noch immer ihr Eigenthum, sie können nicht mehr das Böse, aber noch immer auf dem Gebiete des Guten frei wählen; der Grund ihres Nichtverdienens liegt vielmehr einzig oder doch vorzugsweise in der göttlichen Bestimmung, daß der Zustand der in die Ewigkeit Hinübergegangenen ein durchaus unwandelbarer sein soll, ohne wesentlichen Fortschritt und Rückschritt.

3) Unter den Handlungen und Thätigkeiten Christi sind es nicht die Thätigkeiten, die er als Gott, in seiner göttlichen Natur vollzog, sondern einzig die in der menschlichen Natur vollzogenen Thätigkeiten sind es, wodurch er Verdienste sich erwarb. Denn selbstredend liegt es in dem Begriffe des Verdienstes und Lohnes, daß sie nur von einem niedriger Stehenden einem höher Stehenden gegenüber erworben werden können, und insofern daher Christus als Gott keinen höher Stehenden über sich hat, insofern konnte er auch nicht als Gott, durch die Aktionen seiner Gottheit, sondern nur als Mensch durch die Thätigkeiten seiner Menschheit verdienen; die göttliche Person dignificirte nur die menschlichen Thätigkeiten durch deren Zueignung und gab ihnen die unendliche Bedeutung. Nicht weniger klar und einleuchtend ist es, daß Christus nicht durch seine sämmtlichen menschlichen Thätigkeiten, sondern nur durch seine wahrhaft freien Handlungen, die er setzen oder nicht setzen konnte, verdienen konnte und wirklich verdiente. Nur die freie That gehört dem Subjekte wahrhaft an, nur sie kann er dem höher Stehenden als sein Eigenthum anbieten und einen Lohn dafür entgegennehmen, und Christus verdiente demnach in Wahrheit nur durch seine wahrhaft freien Handlungen, nicht aber durch jene Thätigkeiten, die er in Folge seiner hypostatischen Einigung, vermöge seiner impeccantia und vermöge seiner visio beatifica mit Nothwendigkeit setzte und vollzog.

4) Anlangend die Frage, was Christus denn Alles verdient habe, so ist die Antwort diese. Christus erwarb sich durch sein Leiden und Sterben für sich selber alle jene Gaben und Vorzüge, welche mit der unio hypostatica nicht an sich nothwendig verknüpft sind und deren er während seines irdischen Lebens entbehrte, wie z. B. seine leibliche Verklärung und glorreiche Auferstehung, die Erhebung

seines Namens über alle andern Namen; nicht aber verdiente er sich seine Inkarnation selbst und die damit vom Anfange an nothwendig und unzertrennlich verbundenen Vorzüge z. B. seine impeccantia, seine visio dei beatifica. Die Nothwendigkeit dieser letzteren Annahme ergibt sich unmittelbar daraus, daß Christus, bevor er inkarnirt war, als Mensch gar nicht existirte und demnach ein reales Verdienst sich schlechterdings nicht erwerben konnte. Aber auch hinterher konnte sich Christus durch seine gottmenschlichen Thätigkeiten seine Inkarnation und deren wesentlichen Vorzüge nicht verdienen und zwar aus dem einfachen Grunde nicht, weil der Grund, das Princip und die Bedingung seines unendlichen Verdienstes eben die unio hypostatica, seine Inkarnation und seine damit gegebene gottmenschliche Würde selber ist, dasjenige aber, was der Grund alles Verdienens ist, nicht selber der Gegenstand desselben ist und sein kann; principium meriti non cadit sub meritum, wie die Schule sagt. Die Verdienste des Erlösers beschränken sich daher in Beziehung auf seine Person auf die mit seiner Inkarnation nicht nothwendig gegebenen Vorzüge. Auf alle diese Vorzüge hatte Christus zwar als Gottmensch an sich einen Rechtsanspruch; aber nach dem Rathschlusse des Vaters sollte er für den Zweck der Welterlösung freiwillig auf dieselben verzichten und sich durch sein eigenes Verdienst einen Rechtstitel auf den Besitz derselben erwerben. Der Apostel Paulus hebt alles dieses klar hervor, wenn er im Philipperbriefe 2, 8 von Christus sagt: „Er hat sich selbst erniedrigt und ist gehorsam gewesen bis zum Tode am Kreuze; darum hat ihn Gott erhöhet und ihm einen Namen gegeben über alle Namen u. s. w.[1]).

Das Verdienst Christi bezieht sich nun aber vorzugsweise auf das gefallene Geschlecht und zwar hat er demselben im Allgemeinen verdient das ewige Heil, das ewige Leben und alle zur Erlangung desselben erforderlichen Heilsmittel. Zunächst hat Christus durch seine Genugthuung die Gesammtschuld der Menschheit der Intention und Kraft nach vor Gott gesühnt und das Verdienst derselben kommt Allen zu Gute, welche mit ihm eine Lebensgemeinschaft eingehen; sie werden um des Verdienstes ihres neuen Stammvaters willen frei von der

---

1) Cf. Heb. 2, 9. Apoc. ~~2, 42.~~ Luc. 24, 26. cf. Joh. 10, 17. Aug. cont. Maxim. II. 5. III. 2. Chrys. hom. 7 in Phil.

auf ihnen lastenden Schuld, das Schuldverhältniß, das bisherige Verhältniß der Feindschaft hört auf und es verwandelt sich für sie in ein Verhältniß der Liebe und Freundschaft.

Mit dieser ersten Folge und Wirkung der Genugthuung Christi ist als eine zweite Wirkung unmittelbar und einschließlich gegeben die Aufhebung der wesentlichen Folgen und Strafen der Schuld und demnach die Mittheilung und Einsenkung neuer göttlicher Lebenskräfte, wodurch der Mensch wieder in den Bereich des übernatürlichen göttlichen Lebens, in den Stand der Gerechtigkeit und Heiligkeit allseitig versetzt und befähigt wird, seine übernatürliche Bestimmung anzustreben und zu erreichen. Die Nothwendigkeit dieser Wirkung versteht sich ganz von selbst. Wo die Schuld gesühnt und getilgt ist, da ist eben damit nach allem vernünftigen Denken auch Alles, was Ausdruck, Folge und Strafe der Schuld ist, getilgt und aufgehoben, und wenn Christus demnach der Kraft und Intention nach durch sein Verdienst die Menschheit von ihrer Schuld befreiet hat, so hat er sie auch objektiv befreiet von den wesentlichen Folgen und Strafen der Schuld, als da sind der ewige geistige Tod, die habituelle Unfähigkeit zu einem wahrhaft göttlichen Leben, die Ausschließung von der ewigen Seligkeit, d. h. er hat für jenen Zweck der Menschheit neue göttliche Lebenskräfte verdient und zubereitet und er senkt sie Allen ein, welche mit ihm in Gemeinschaft treten, Kräfte, welche den Keim eines neuen verklärten himmlischen Lebens in sich enthalten und sie befähigen, den Tod zu überwinden, das Todte und Abgestorbene in sich mit neuem Leben zu erfüllen. Die h. Schrift lehrt alles dieses ausdrücklich, und zwar sind es die Sakramente, wodurch die Mittheilung jener Erlösungsfrüchte der gefallenen Menschheit vermittelt wird; insbesondere ist es das h. Meßopfer, das Sakrament der Eucharistie, dessen Anticipation gleichsam nur die Taufe ist; von dem am Kreuze hingeopferten und auf unseren Altären fortwährend sich opfernden verklärten Christus und nur von ihm strömen alle jene höheren Kräfte aus, welche den Menschen in seinem innersten Leben ergreifen und zu einer neuen Kreatur umwandeln; ja die Kraft und Wirksamkeit seines Opfers umfaßt nicht bloß die Menschheit, sondern sie erstreckt sich selbst auch auf die materielle physische Natur und vernichtet überhaupt alle Disharmonien, welche in dem Universum der Dinge durch die Sünde entstanden sind; in

seinem Opfer feiern Himmel und Erde ihre Versöhnung und die ganze Gestalt der Erde wird dadurch verjüngt und erneuert; aller Fluch wird und ist dadurch von der Kreatur hinweggenommen, alle Feinde des Geschlechts sind überwunden; der durch die Sünde unterbrochene freundliche Verkehr zwischen der höhern Geisterwelt und der Menschheit ist dadurch wieder hergestellt und befestigt, und insofern kommt das Verdienst Christi auch ihr zu Gute; Christus ist auch ihr Haupt, caput angelorum und auch sie erfahren demnach seinen Einfluß in einer größeren Fülle von Gnaden. Diese unermeßliche Wirkung schreibt die alte Kirche ganz bestimmt dem Genugthuungsopfer Christi, seinem Verdienste zu und dasselbe geschieht in der heil. Schrift von Seite des Apostels Paulus. „Gott habe es gefallen, sagt der Apostel, alle Dinge durch den, der das Princip des Lebens und der Erstgeborne unter den Todten sei, zu versöhnen, durch das Blut, welches er am Kreuze vergossen, habe er Friede gestiftet zwischen Allem, sowohl was auf Erden als was im Himmel ist," und eben so sagt er, alle Kreatur, auch die materielle physische Schöpfung seufze nach der Wiedergeburt, nach der Verherrlichung der Kinder Gottes, und er lehrt also damit einschließlich, daß auch sie an den Früchten der Erlösung Antheil gewinnen, daß, wie sie mit und im Menschen gefallen, so auch in und mit ihm versöhnt und von dem Fluche befreiet werde, der auf ihr lastet. Der neue Himmel und die neue Erde, wovon die h. Schrift prophetisch redet, ist wesentlich die Frucht und Wirkung des Opfers Christi, seiner Alles erneuernden und verjüngenden Kraft und Wirksamkeit. Der h. Hieronymus bezeugt in dieser Beziehung ausdrücklich, daß es im Anfange des 5. Jahrhunderts der Glaube der Kirche war, die Erlösung gehöre dem Himmel sowohl als der Erde an, und der h. Chrysostomus lehrt ausdrücklich, das Opfer Christi, bis zum Ende der Zeiten fortdauernd und jeden Tag von rechtmäßigen Priestern verrichtet, sei auf gleiche Weise für das ganze Universum wirksam. Der Mensch ist überhaupt der Mittelpunkt, das Herz der göttlichen Schöpfung und sowie sein Fall daher Alles, Himmel und Erde berührt hat, so gilt dasselbe von seiner Erlösung [1]).

---

1) Cf. Coloss. 1, 20. Ephes. 1, 10. Rom. 8, 32. Hieron. epist. 59 ad Avitum. Chrysost. Homil. 70 in Joh.

Wenn nun so die Genugthuung Christi die Menschheit von allen Folgen und Strafen der Schuld befreiet hat, so hat sie dieselbe doch für dieses irdische Leben nicht befreiet von den natürlichen endlichen zeitlichen Strafen derselben. An und für sich war und ist das Genugthuungsverdienst Christi allerdings auch zu ihrer sofortigen Tilgung durchaus hinreichend und das Princip derselben, der Keim eines verklärten unsterblichen Lebens ist denn auch durch Christus wirklich dem Geschlechte eingesenkt; allein Gott konnte und wollte doch nach einem Rathschlusse seiner Weisheit diese Sündenfolgen für das Geschlecht nicht sofort und in jedem Sinne aufheben, sondern er hat sie für dieses endliche Leben zum Höchsten nur gemildert. Das neue göttliche Leben wird fortwährend gepflanzt auf dem Boden des alten Lebens und das Geschlecht als solches ist und bleibt deshalb, so lange es nicht zu seinem Abschlusse gekommen ist, fortwährend noch immer in einem gewissen Sinne, wie in die Schuld und deren Folgen, so in das Erlösungsverdienst Christi und dessen Früchte verschlungen; die Folgen beider machen sich in der natürlichen Geschichte des Geschlechts und seiner einzelnen Glieder noch fortwährend kennbar, und sowie daher der unbußfertige verstockte Sünder doch vielfachen Antheil nimmt an den Segnungen, welche Christus durch seine Wirksamkeit dem Geschlechte zugewandt hat und die in demselben durch die Thätigkeit der guten Glieder sich äußeren, z. B. an einer milden Gerechtigkeitspflege, so bleibt auch der begnadigte Mensch, obschon er ein Bruder Christi dem Geiste nach ist, immer noch in die natürlichen Folgen der allgemeinen Schuld, in die natürlichen Schicksale des Geschlechts verflochten; er nimmt solidarischen Antheil an den Leiden und Schmerzen desselben, welche aus der Geschlechtsschuld stammen und durch die Schuld der schlechten Glieder hier in größerer, dort in geringerer Intensivität sich äußeren, und zwar behält er diesen Antheil, so lange er mit demselben in organischer Verbindung bleibt, so lange er ein Sohn Adams dem Fleische nach ist und bleibt. Erst mit dem Tode hört das Geschlechtsleben und damit die Theilnahme an den Schicksalen des Geschlechts auf, es tritt dann die Ewigkeit ein, die Ewigkeit der Strafe oder der Beseligung.

Was nun aber diese natürlichen im Geschlechte sich forterbenden Strafen betrifft, so haben sie für den vollkommen gerechtfertigten und geheiligten Menschen nicht mehr die Natur eigentlicher Strafen,

sondern es sind vorzugsweise nur Uebel, durch deren gehorsame und gottergebene Erduldung er sich fortwährend läutern und heiligen und Ansprüche auf ein höheres Maß von Gnade und Seligkeit sich erwerben soll; es sind für ihn vorzugsweise nur poenae medicinales, von der göttlichen Liebe und Weisheit geordnete Mittel, um ihn dadurch seinem ewigen Ziele immer näher zu bringen. Für den Sünder dagegen sind es eigentliche Strafen poenae vindicativae, aber endliche zeitliche Strafen, durch deren Erstehung er auf eine unvollkommene endliche Weise seine Schuld sühnen soll und muß, und auch selbst der gerechtfertigte Mensch erduldet sie zum Theile noch immer zur Sühne seiner eigenen und seiner Mitmenschen Schuld. Das Vorhansein solcher Strafen nun und die Nothwendigkeit, daß der sündhafte Mensch durch ihre gottgefällige Erstehung in seiner Weise selbst Genugthuung leiste, steht selbstredend mit dem Genugthuungswerke Christi in keiner Weise in Widerspruch und die innere Bedeutung und Kraft desselben wird dadurch in keiner Weise vergeringert und gefährdet. Denn die Schuld nach ihrer unendlichen, Gott zugewandten Seite und die ewige Strafe derselben wird und ist einzig durch das Verdienst Christi aufgehoben und der Mensch gelangt so zur Befreiung von derselben ohne alles eigene Verdienst, bloß durch das Verdienst Christi. Jene zeitliche Strafen haben demnach durchaus nicht den Charakter eigentlicher, der Schuld entsprechender Strafen, sondern es sind eben nur endliche zeitliche Strafen, welche die göttliche Weisheit geordnet hat, damit dem sinnlichen Menschen die Idee der göttlichen Gerechtigkeit und einer unantastbaren sittlichen Weltordnung fortwährend zum lebendigen Bewußtsein gebracht und damit ihm Gelegenheit gegeben werde, würdige Früchte der Buße hervorzubringen. Der Mensch soll sie — das ist ihre Bedeutung — mit einem opferwilligen Sinne übernehmen und mit Geduld tragen und dadurch sich in endlicher Weise ein endliches genugthuendes Verdienst vor Gott erschwingen; die Erwerbung dieses Verdienstes ist für den persönlichen Sünder die positive Bedingung der wirklichen Theilnahme an dem Erlösungsverdienste Christi, der wirklichen Befreiung von der Schuld und ihren ewigen Strafen und es stammt eben aus dem Genugthuungsverdienste Christi, daß die ewigen Strafen der Schuld so gleichsam in zeitliche umgewandelt sind und daß der Mensch die Kraft besitzt, mit Christus in gottgefälliger Weise zu leiden

und sich durch diese seine Leiden das ewige Leben als Lohn zu erringen.

§. 56.

Kritik des kirchlichen Versöhnungsdogmas und seiner Gegensätze.

Das Dogma von der durch Christus vollbrachten Versöhnung ist gleich dem christologischen wie der Mittelpunkt und das Herz des christlichen Glaubens, so eines seiner tiefsten Geheimnisse, und der christliche Forschungsgeist kann und darf daher nur mit Zurückhaltung die nähere Deutung desselben unternehmen. Die vollkommene Ausdeutung dieses Geheimnisses ist eine unendliche Aufgabe, die jede Zeit und jede Schule wieder von Neuem vornehmen muß, und ein Jeder, der an ihre Lösung geht, wird wohl thun, die Worte des h. Anselmus zu beherzigen, womit derselbe in seinem Cur deus homo seine eigenen Forschungen über diesen Gegenstand beginnt [1].

Die spekulativen Ideen, auf welche es bei der Würdigung dieses Dogmas und zur Lösung der dagegen erhobenen Schwierigkeiten vorzugsweise ankommt, sind die Ideen von Sünde und Gerechtigkeit; sie haben in der ganzen bisherigen Darstellung nach der Anleitung der Väter schon allseitig ihre Erörterung gefunden und wir begnügen uns daher hier mit der Vorlegung der Theorie des heil. Anselmus, dessen hohes Verdienst eben darin besteht, die bei den Vätern zerstreut vorkommenden spekulativen Gedanken zuerst gesammelt und in wissenschaftlicher Durchbildung wiedergegeben zu haben. Die Theorie desselben ist folgende [2]:

Gott als dem höchsten unendlich vollkommenen Herrn aller Dinge gebührt die höchste Ehre und Huldigung von Seiten der Ge-

---

1) Quodsi aliquatenus, sagt er, questioni tuae satisfacere potero, certum esse debebit, quia et sapientior me plenius hoc facere poterit; immo sciendum est, quidquid homo inde dicere vel scire possit, altiores tantae rei adhuc latere rationes.

2) Vgl. seine Schrift Cur deus homo, De peccato originali und De concept. Virg.

schöpfe. Diese Gott gebührende Ehre wird ihm von den Geschöpfen erwiesen durch Gehorsam, durch eine vollkommene und freudige Erfüllung seines Willens; sie wird aber verletzt und Gott entzogen durch Ungehorsam, durch stolze eigenmächtige Uebertretung seiner Gebote, durch stolze Ueberordnung des eigenen Willens über den absoluten allgebietenden Willen Gottes d. h. durch Sünde. Diese verletzte Ehre muß wieder hergestellt werden und der Sünder ist wahrhaft verpflichtet, Gott die geraubte Ehre wiederzugeben und seiner Majestät Genüge zu thun. Nur unter dieser Bedingung kann Gott ihm seine Huld und Gnade wieder zuwenden. Aus bloßer Barmherzigkeit Sünden vergeben, wäre Gottes unwürdig; auch würde auf diese Weise kein wesentlicher Unterschied gemacht zwischen dem Sünder und Nichtsünder. Gott kann nach seiner Heiligkeit nur wollen, was gerecht ist und er kann nie auf Kosten seiner Gerechtigkeit gnädig sein. Neben der Barmherzigkeit und Liebe besteht in Gott seine Strafgerechtigkeit, welche nichts anderes ist als die nothwendige Aeußerung seiner Heiligkeit dem Sünder gegenüber. Diese göttliche Gerechtigkeit verhängt daher mit Nothwendigkeit Strafen, und der Zweck daselbst ist nicht etwa bloß die Besserung des Sünders, sondern sie tragen ihren Endzweck zunächst und vor Allem in sich selbst und geben den Schlag, den der Sünder dem göttlichen Gesetze ins Angesicht gab, ihm zurück; sie rauben dem Sünder die Ehre und Herrlichkeit, die er sich widerrechtlich angemaßt hat, sie erniedrigen ihn wider seinen Willen zu einem bloßen Sklaven und zwingen ihn so, die Oberherrlichkeit Gottes zu bezeugen und ihm so die geraubte Ehre wiederzugeben. — Der h. Anselm faßt also die Gerechtigkeit als eine absolute und nothwendig sich äußernde Eigenschaft in Gott auf; die heilige Allmacht Gottes offenbart durch das Uebel, welches sie mit dem Bösen verbindet, einerseits ihren Haß und Abscheu gegen dasselbe als das von ihr Verworfene und anderseits bewährt sie dadurch ihre absolute Herrschaft über dasselbe und bringt dem Sünder es zugleich zum lebendigsten Bewußtsein, daß er der Hand Gottes sich nicht entziehen könne, und daß sein Versuch, Gott die gebührende Ehre zu rauben und die heilige Ordnung seines Reiches zu zerstören, ein durchaus nichtiger sei und nur zu seiner größern Ehre, zur Verherrlichung seiner heiligen Gerechtigkeit dienen könne und müsse. Insofern nun die Sünde, so entwickelt sich der

Gedankengang des h. Anselmus weiter, als eine Beleidigung des unendlichen Gottes eine unendliche Schuld in sich schließt und die ihr gebührende Strafe daher eine ewige, in Ewigkeit sich fortsetzende ist, insofern ist einleuchtend, daß, wenn die Wiederherstellung der Gott geraubten Ehre in keiner anderen Weise als durch Ertragung der Sündenstrafen geschehen kann, der Sünder nothwendig dem ewigen Verderben anheimfallen müsse und daß die Erlösung zu einer absoluten Unmöglichkeit werde. Die bezeichnete'Weise ist jedoch, so fährt der h. Anselm fort, nicht die einzige Weise, wie Gott die geraubte Ehre wieder hergestellt werden kann, sondern diese Wiederherstellung kann auch durch eine anderweitige freiwillige Genugthuung erwirkt werden d. h. sie kann in der Weise geschehen, daß der göttlichen Gerechtigkeit eine wahrhaft gottgefällige Leistung zur Sühne der Schuld dargeboten wird, daß ihr eine Gabe des Gehorsams und der Liebe dargebracht werde, welche der schuldige Mensch Gott darzubringen an sich nicht verbunden ist und deren Werth der Größe der kontrahirten Schuld gleichkommt oder sie übersteigt. Die Sünde ist nun aber als Verschuldung gegen den unendlichen Gott, eine unendliche Schuld und sie übersteigt ihrer Bedeutung und ihrem Gewichte nach den Werth der ganzen Welt und alles dessen, was außer Gott da ist. Kein Mensch kann daher, wie Anselm ganz richtig folgert, jene erforderliche Genugthuung für sich oder Andere leisten und zwar einmal 1) schon deshalb nicht, weil er bei seiner sittlichen Versunkenheit keine wahrhaft gute, gottgefällige That zu vollziehen fähig ist, dann aber auch 2) deshalb nicht, weil er ohnehin Alles Gott schuldig und ihm jede mögliche Ehre zu erweisen ohnehin strenge verpflichtet ist und endlich 3) weil kein endliches Wesen eine Gabe von unendlichem Werthe, wie es zur Tilgung der Schuld erforderlich ist, Gott darbringen kann. Die nothwendige Genugthuung kann und konnte vielmehr nicht anders geleistet werden als wenn derjenige, welcher für die unendliche Schuld der Menschen büßt, so groß ist, als diese Schuld selbst, also sie kann und konnte nur geleistet werden durch ein unendliches Wesen, durch Gott selbst. Da nun aber, fährt Anselm fort, die Schuld für das Menschengeschlecht abzutragen war, da der Mensch sich die Genugthuung sollte aneignen können und da zum Büßen Leidensfähigkeit gehört, so mußte der Büßende zugleich ein Mensch sein; folglich

konnte die Genugthuung nur geleistet werden durch einen Gottmenschen. Nur Christus, der Gottmensch kann und konnte daher die Genugthuung leisten; denn in ihm, in welchem die göttliche und menschliche Natur zu einer Person vereinigt sind, finden sich die beiden wesentlich dazu erforderlichen Eigenschaften, nämlich 1) die Eigenschaft, daß er etwas geben und darbieten kann, was größer ist als Alles außer Gott und seinem Werthe nach die Größe der Schuld übersteigt, nämlich ein Verdienst vom unendlichen Werthe und 2) die Eigenschaft, daß er menschlicher Natur, der Menschen Bruder ist, also als Mensch leiden und zwar wegen seiner Verwandtschaft mit der Menschheit und wegen seines organischen Zusammenhanges mit ihr, für die Menschheit leiden, für sie eintreten und genugthun kann, daß in ihm also auch der Mensch, der gesündigt hat, genugthut; satisfactionem facere non potest nisi deus nec debet nisi homo. Christus, der Gottmensch leistete nun die erforderliche Genugthuung, indem er in freiwilligem Gehorsam sein Leben als ein Aequivalent für die Sündenstrafen dahin gab. Die Gerechtigkeit und Heiligkeit seines Lebens überhaupt brachte er Gott nicht als Sühnopfer dar und er konnte sie Gott nicht darbringen als Opfer, weil er die Verbindlichkeit dazu als Mensch schon an sich mit jeder Kreatur theilte; allein als reiner und sündenloser Mensch war er dem Leiden und dem Tode nicht unterworfen, sein Leben, also seine Seele konnte er Gott darbringen, und eben dieser Tod Christi als die Spitze seiner Lebensgerechtigkeit, als die höchste Bethätigung seiner Liebe und zwar als eine über das, was er Gott schuldig war, hinausgehende That derselben betrachtet, ist das eigentliche Sühnopfer, welches Christus Gott darbrachte. Dieser vollkommene Leidensgehorsam hatte das höchste göttliche Wohlgefallen für sich, er befriedigte die göttliche Gerechtigkeit und er konnte nicht ohne Vergeltung bleiben. Dem Sohne selbst, Christus aber konnte an und für sich keine Vergeltung zu Theile werden, da Alles, was der Vater hat, auch sein ist, da er vermöge eines göttlichen Rechtstitels an sich Anspruch hat auf göttliche Herrlichkeit und Seligkeit; jene Vergeltung wurde daher in der Aufhebung der Schuld und Sündenstrafen seinen Brüdern oder der Menschheit zu Theile und sie konnte ihr zu Theile werden, weil er ihr organisch angehörte.

Hiermit ist die Theorie des h. Anselm ihren Hauptmomenten nach vorgelegt. Auf eine nähere spekulative Würdigung derselben gehen wir hier nicht näher ein, und zwar deshalb nicht, weil dieselbe durch die ganze bisherige Darstellung, welche die Grundgedanken derselben in sich aufgenommen hat, schon hinlänglich gegeben worden ist. Die Theorie des h. Anselm hält strenge fest an der heil. Schrift und Ueberlieferung und gibt den Inhalt derselben in einer wahrhaft wissenschaftlichen Vermittlung wieder; sie empfiehlt sich durch Tiefe, sowie insbesondere durch hohen sittlichen Ernst, durch eine tiefe Auffassung des Wesens der Sünde, ihres Ursprungs und Verhältnisses zu Gott. Das Einzige, was an ihr auszusetzen ist, besteht darin, daß sie behauptet, Gott habe nicht aus reinem Erbarmen die Schuld schlechthin erlassen können, es habe nothwendig der Inkarnation des Gottmenschen und seines Genugthuungsopfers bedurft. Im Uebrigen aber entspricht sie allen Anforderungen. Diese Theorie hat deshalb auch wegen der angedeuteten Vorzüge ganz mit Recht fast ein kirchliches Ansehen erlangt; die verschiedenen Schulen und Orden des Mittelalters haben sie fast sämmtlich recipirt, wie z. B. die Schule des h. Thomas, die Dominikaner und später die Jesuiten. Bloß der Scholastiker Duns Skotus macht eine Ausnahme, und zwar ist seine systematische Entwicklung dem Wesentlichen nach folgende: Gott hat niemals dem Sünder so gezürnt, daß es einer Genugthuung bedurft hätte; vielmehr fährt Gott immer fort, den Sünder zu lieben; Gott haßt die Sünde, aber nicht den Sünder. Gott konnte daher auch im Christenthum allen Sündern die Vergebung anbieten und zwar konnte er dieses durch eine bloße Verkündigung thun; er konnte es aber auch an ein Faktum knüpfen. Zufällig knüpfte Gott nun die Vergebung der Sünden an das Leiden und an den Tod Christi. Diesem Faktum legte Gott nach seiner Freiheit den Werth bei, daß es genugthuend sein sollte. Der Mensch nun in seinem Verhältnisse zu Gott als seinem absoluten Herrn kann und muß sich an demjenigen begnügen, was Gott selbst in Beziehung auf ihn nach seiner Freiheit bestimmt hat, und so kann er es nur mit Dankbarkeit annehmen, daß Gott gerade diesem Faktum einen höheren Werth beilegen wollte und wirklich beilegte. Die Handlung nun, vermöge welcher Gott den Tod Christi für genugthuend und für stellvertretend erklärte, nennt Duns Skotus gratuita acceptatio d. h.

Gott läßt es sich gnädig gefallen, daß ihm durch den Tod Christi genug geschehen sei [1]).

Was diese sogenannte Acceptationstheorie des Duns Skotus betrifft, so ist es kaum begreiflich, wie das Unhaltbare derselben dem Scharfsinn dieses ausgezeichneten Scholastikers entgehen konnte; sie ist eine wahre, eigentliche Armensündertheorie und, wie die gegebene Darstellung schon gezeigt hat, durchaus im Widerspruche mit der Schriftlehre. Die h. Schrift lehrt eine eigentliche, wahrhaft objektive Genugthuung, welche durch Christus für uns geleistet worden ist; seine Genugthuung hat in sich eine wahrhaft sühnende Kraft und Bedeutung, und Gott muß als der gerechte Gott uns unsere Sündenschuld erlassen, wenn und insofern er einmal nach seiner Gnädigkeit seine Stellvertretung für uns annahm. Nach der Skotistischen Theorie ist und war dagegen das Verdienst Christi an und für sich nicht hinreichend zur Sündentilgung, es stand zu der zusühnenden Schuld in keinem objektiven innern Verhältnisse, sondern Gott nahm es in seiner Gnädigkeit bloß als hinreichend an und es war so an sich bloßer Zufall, daß Gott gerade das Blut Christi mehr adelte, als das Blut anderer Menschen, ja als das Blut der Thiere. Von der biblisch-christlichen Versöhnungslehre ist in dieser Theorie, wie nicht verkannt werden kann, fast jede Spur verschwunden.

2) Der Anselmisch-kirchlichen Versöhnungstheorie stehen nun als eben so viele Gegensätze gegenüber alle jene Theorien, welche nur eine subjektive mittelbare Verbindung zwischen dem Tode Christi und der Sündenvergebung setzen und annehmen; sie haben in der ältern Zeit die Pelagianer und Socinianer und in der neuern Zeit die rationalistischen Theologen zu ihren Vertretern, und man kann sie insofern als die pelagianisch-rationalistische Theorie bezeichnen. Von Seite der rationalistischen Theologen sind diese Theorien in den mannigfaltigsten Formen entwickelt und ausgebildet, kommen aber alle in der Annahme überein, daß Gott nicht durch das Leiden und den Tod Christi bewogen und bestimmt worden sei, der Menschheit ihre Schuld zu erlassen, daß also das Verdienst Christi nicht objektiv und unmittelbar unsere Befreiung von der Schuld und ihren Strafen bewirkt habe; sie vereinigen sich folg-

1) In Sent. L. IV. Dist. XV. etc.

lich darin, daß sie die christliche Idee einer wahren objektiven Genugthuung verwerfen und den göttlichen Sündenerlaß bloß als einen Akt der göttlichen Liebe und als einen ganz umsonst geschenkten auffassen. Gott bedarf nach dieser Theorie für sich keiner Versöhnung durch Genugthuung; der Mensch hat vielmehr Gott allein gesündigt; Gott aber ist der Freieste wie überhaupt in seinen Offenbarungen so insbesondere in der Handhabung seines Rechtes. Gott als der Träger eines lebendigen Rechtes kann daher schlechthin verzeihen, weil er sich selber aufgeben kann und in seiner Freiheit dazu das Recht hat. Ja jenes Recht wird dadurch nicht nur vollkommen behauptet, sondern zugleich verklärt und verherrlicht. Gott verzeiht also dem Sünder und der sündhaften Menschheit aus bloßer Liebe und Gnade unter der einzigen Bedingung der Besserung, und Gott wäre nicht die unendliche Liebe, wenn er es nicht thäte. Einige dieser Theorien gehen dann in dieser Beziehung noch weiter und sprechen geradezu den Gedanken aus, daß es selbst einer gnädigen Verzeihung von Seite Gottes an sich gar nicht bedürfe, insofern ja Gott als der absolut Unwandelbare durch die Sünde im Grunde gar nicht verletzt und beleidigt sei und durch sie absolut nicht verletzt werden könne; die Sünde habe überhaupt gar keine Beziehung zu Gott und sie schließe keine Schuld vor Gott in sich, sondern sie habe lediglich nur eine Beziehung zum Menschen selbst, sie sei ein Mißverhältniß, eine krankhafte Affection, eine Mißstimmung im Menschen, welche, wie sie vom freien Menschengeiste gesetzt sei, so eben deshalb auch schlechthin nur von ihm selbst wieder aufgehoben werden könne.

In diesen eigenthümlichen Behauptungen kommen die verschiedenen Anhänger jener subjektiven Versöhnungstheorien mehr oder weniger mit einander überein, und es ist demnach selbstredend und man begreift vollkommen, daß und wie in diesen Theorien von einer eigentlichen Versöhnung der gefallenen Menschheit durch Christus gar nicht mehr die Rede sein könne; wenn diese Theorien daher doch noch Christum als Erlöser und seinen Tod am Kreuze als einen Opfertod bezeichnen, so kann dieses nur zum Scheine geschehen und es kann lediglich den Sinn haben, daß Christus durch sein Leben und Wirken und insbesondere durch seinen Tod sittlich anregende Kräfte dargeboten und vermittelt habe, durch deren Verwendung der gefallene

Mensch sich selbst von dem auf ihm lastenden Sündenelende zu befreien habe; und so verhält es sich denn auch wirklich. Eine dieser Parteien betrachtet und begreift den Tod Christi als eine höchst wichtige, nothwendige und wohlthätige Anordnung Gottes, wodurch von Seite Gottes die faktische Zusicherung gegeben und in einer symbolischen Handlung die Wahrheit ergreifend dargestellt wird, daß Gott auch des Sünders sich erbarme und Allen schlechthin die Sünde vergebe. Christus starb nach ihrer Ansicht einzig zu dem Zwecke, um die Wahrheit seiner Lehre zu bezeugen, und so gewiß daher Christus gestorben ist, so wahr ist auch seine Verkündigung, daß Gott uns unter der Bedingung der Besserung unsere Schuld erlassen werde. Eine andere Partei dagegen erblickt in dem Tode, dem Christus aus Liebe zu Gott und zur Menschheit sich hingab, schlechthin nur ein zur Nachahmung anregendes Beispiel der Liebe und Hingebung, einen kräftigen Antrieb zur Besserung, und sie schreiben daher dem Tode Christi und seinem Gehorsam nur insofern unsere Entsündigung zu, als der Mensch durch die Anschauung der sittlichen Größe und Erhabenheit Christi, wie sie in seinem Tode am herrlichsten hervortritt, zur Besserung angeregt und wirklich gebessert wird. Der Tod Christi ist also nach diesen Ansichten kein Versöhnungstod, und sein Gehorsam kein genugthuender Gehorsam, sondern es sind nur sittlich anregende Kräfte, die nur mittelbar auf unsere Entsündigung einwirken. Ja die christliche Vorstellung vom Tode Christi als einem stellvertretenden Opfertode wird geradezu als ein mit allen unseren Begriffen von Recht und Gerechtigkeit in Widerspruch stehende bekämpft und verworfen; sowie der menschliche Richter ganz zweckwidrig und durchaus ungerecht handeln würde, wenn er statt des wirklichen Mörders einen Schuldlosen hinrichten lassen wollte, so habe auch Gott den schuldlosen Christus nicht für die schuldige Menschheit eintreten lassen können und dürfen.

Was nun diese socinianisch-rationalistischen Theorien betrifft, so ist ihre biblische und spekulative Unwahrheit durchaus einleuchtend. Mag Gott auch allerdings in seiner absoluten Freiheit und Machtvollkommenheit, wie die Väter lehren, schlechthin ohne alle Genugthuung die Schuld und die ewigen Strafen derselben erlassen können, so brauchte er dieses doch, wie alle Väter ebenfalls mit Recht lehren, nicht nothwendig zu thun; seine Liebe nöthigte ihn nicht dazu weder

physisch noch moralisch, und nach der ausdrücklichen Schriftlehre hat er faktisch zur Offenbarung seiner Gerechtigkeit nicht umsonst verziehen, sondern er hat eine der Schuld entsprechende Genugthuung als Bedingung der Erlösung gesetzt und Christus hat diese Bedingung erfüllt; er hat daher der Menschheit nicht bloß durch seine Lehre und durch sein Beispiel genützt, sondern vor Allem durch seine Genugthuungsleistung. Was nun aber die Behauptung einiger dieser Pelagianer und Rationalisten betrifft, Gott sei durch die Sünde nicht verletzt, und es bedürfe deshalb nicht einmal der Verzeihung Gottes, geschweige denn einer Genugthuung, so ist sie nur ein Beweis dafür, daß dem Pelagianismus wie dem ihm verwandten Rationalismus die tiefere Erkenntniß des Wesens der Sünde gänzlich abhanden gekommen ist. Gott als der Unwandelbare und Unantastbare wird allerdings nicht in der Weise durch die Sünde verletzt und beleidigt, daß er selbst in seinem innern Leben dadurch schmerzlich berührt und in einen Zustand der Unseligkeit versetzt würde; Gott, der absolut Unwandelbare wird durch die Sünde nicht secundum affectum verletzt und beleidigt, wohl aber wird ihm secundum effectum eine wahre und eigentliche Beleidigung zugefügt. Die Sünde ist ihrem innersten Wesen nach wirklich eine Empörung gegen Gott, eine Verletzung seines absoluten Herrscherrechtes, ein Eingriff in die göttliche Weltordnung; auf Seite des Sünders ist Alles vorhanden, was das Wesen einer Verletzung und Beleidigung bildet und ausmacht und die Sünde schließt deshalb wirklich eine Schuld vor Gott in sich. Gott als der Heilige und Gerechte muß daher nothwendig gegen den Sünder reagiren und strafend und züchtigend ihm gegenüber treten. Die Sünde hat mithin eine wesentliche Beziehung zu Gott und zur göttlichen Weltordnung, und wenn daher die durch die Sünde hervorgerufene Zuständlichkeit des Menschen wieder gehoben werden soll, so kann dieses nur in der Weise geschehen, daß Gott entweder aus reiner Liebe und Gnade die sündhafte That als nicht geschehen betrachtet d. h. schlechthin gnädig verzeiht und die Strafen der Sünde wieder aufhebt, oder es kann nur in der Weise geschehen, daß der sündhaften That die gottgefällige That eines Reinen und Schuldlosen entgegengesetzt wird, welche durch ihr plus das vorhandene minus, durch ihren Lohn die Strafe aufhebt und so Alles

in ein hermonisches Verhältniß zurückversetzt, d. h. es kann nur geschehen durch eine stellvertretende Genugthuung.

Daß nun diese Idee einer stellvertrenden Genugthuung, eines stellvertretenden Leidens und Sterbens eine in sich verwerfliche, mit allen Rechtsbegriffen in Widerspruch stehende Idee sein soll, wie die Socinianer wollen, das ist eben nur eine leere nichtige Behauptung. Auf dem endlichen menschlichen Rechtsgebiete und zwar insbesondere dort, wo es sich um Leben und Tod handelt, ist jene Idee allerdings eine verwerfliche, gar nicht zu vollziehende Idee und es hieße in der That das Recht mit Füßen treten, wenn in den menschlichen Gerichtsstuben nach ihr verfahren würde. Denn einmal 1) hat und besitzt der menschliche Richter kein Recht und keine Gewalt über das Leben eines Schuldlosen, und auch der Schuldlose selbst kann und darf nicht über sein Leben frei verfügen; das Leben des Menschen ist vielmehr Gottes unbedingtes Eigenthum und der Mensch kann und darf dasselbe für höhere Zwecke nur hingeben, wenn Gott selbst ihm die Hingabe desselben mittelbar oder unmittelbar gestattet. Außerdem und 2) würde durch ein solches Gerichtsverfahren nicht bloß dem Unschuldigen, sondern auch selbst dem Schuldigen und der menschlichen Gesellschaft der höchste Nachtheil zugewendet; die menschliche Gesellschaft würde dadurch ja ihrer besten und tüchtigsten Glieder beraubt, während dem Schuldigen dadurch nur die Fortsetzung sein Verbrechen ermöglicht würde. Auf dem endlichen menschlichen Rechtsgebiete erscheint demnach die Idee der Substitution, der Stellvertretung allerdings als eine unhaltbare Idee und zwar, wenn auch nicht überall, in allen Verhältnissen, doch zum Wenigsten überall dort, wo es sich um Leben und Tod handelt. In einer ganz anderen Weise verhält es sich nun aber mit Christus und seinem Versöhnungstode. Christus ging 1) durchaus freiwillig in den Tod aus reiner Liebe zum Vater und zum gefallenen Geschlechte; er hatte 2) die göttliche Bewilligung für sich und 3) bewirkte er dadurch das Heil des gefallenen Geschlechts, sich selbst aber erwarb er einen Rechtstitel auf himmlische Verklärung und Verherrlichung. Wo diese drei Bedingungen vorhanden sind, da erscheint die Hingabe des eigenen Lebens nicht mehr als etwas Unstatthaftes und in sich Widersprechendes; unter diesen Bedingungen kann sich vielmehr die Hinopferung des Lebens vielleicht noch fortwährend im Menschenleben ver-

wirklichen. Die Menschenopfer des Heidenthums sind und waren hiernach allerdings verbrecherische Handlungen, aber nicht der Opfertod Christi.

Sowie nun die pelagianisch-rationalistischen Theorien das christliche Dogma gänzlich negiren, so vollzieht sich diese Negation wo möglich in einem noch höheren Maße in den verschiedenen gnostisch-pantheistischen Theorien. Nach der gnostisch-manichäischen Theorie hat das Böse nicht seinen Quell und Ursprung im freien Geiste, sondern das Böse ist eine Substanz; das Böse ist die gegen den göttlichen Willen von einer antigöttlichen Macht geschaffene Materie, welche mit zwingender Gewalt den in ihr wohnenden Geist in ihre Gelüste verstrikt und beherrscht. Das Böse ist daher ein Naturnothwendiges, und die Erlösung von demselben kann nur so und dadurch zu Stande kommen, daß der Geist mit zwingender Gewalt entweder von der Herrschaft der Materie emancipirt oder daß er von dem Verbande mit ihr gänzlich abgelöset wird, daß die Materie als der Sitz des Bösen und als der Quell der bösen Gelüste entweder gänzlich vernichtet oder doch zu einem für den Menschen Unschädlichen und Gleichgültigen gemacht wird. Christus hat nun diesen Vernichtungsproceß begonnen, und insofern ist er der Erlöser. Von der christlichen Erlösungstheorie, von ihrem echt sittlichen Ernste ist hier jede Spur gänzlich verschwunden, und dasselbe gilt wo möglich in einem noch höheren Maße von den pantheistischen Theorien. Nach dem Pantheismus ist Gott Alles in Allem, und die Kreatur und das Böse an ihr ist folglich nichts anders als der Proceß selbst, worin das unpersönliche Absolute seinen unendlichen Inhalt entfaltet und sein unendliches Leben lebt; das Böse ist das Endliche selbst, nichts anderes, als die Beschränkung und Verendlichung des Absoluten, die am Endlichen haftende Schranke, welche das Absolute selbst gesetzt hat. Das Böse ist daher in diesem System ebenfalls etwas Nothwendiges, ja es ist das Gute und Göttliche selbst in der Form der Endlichkeit und der endlichen Beschränkung und man begreift daher aufs Vollkommenste, daß von einer Erlösung und Versöhnung im christlichen Sinne in diesem System gar nicht mehr die Rede sein könne. Die pantheistische Weltanschauung bildet den direktesten Gegensatz zur christlichen Weltanschauung, und wenn daher der Pantheist Christus doch noch als den Erlöser bezeichnet, so ist dieses bloße

Heuchelei. Nach dem Pantheismus ist ja der Mensch die persönlich gewordene und deshalb nothwendig mit der Negativität behaftete Gottheit selber und eine Erlösung desselben könnte daher etwa nur noch bestehen in der Befreiung von dem Vorurtheile, als sei der Mensch von Gott verschieden und nicht Gott selbst, als sei die Sünde etwas Gottwidriges und von Gott Trennendes und nicht vielmehr das Natürliche, Nothwendige und Göttliche selbst; sie könnte nur etwa bestehen in der Mittheilung der Wahrheit, daß des Menschen Geist der göttliche Geist selber sei und daß die an ihm haftende Schranke, das Böse schwinden werde, sobald er in den Abgrund des Absoluten, aus dem er gleich einer Seifenblase momentan aufgetaucht, wieder zurücksinke, und Christus wäre der Erlöser etwa insofern, als ihm alles dieses zuerst zum Bewußtsein gekommen und er die Menschheit zuerst in den Besitz dieser herrlichen Erkenntnisse eingeführt hätte.

III. Kap.

Das königliche Amt Christi.

§. 57.

Einleitende Bemerkungen.

1) Christus hat nach der Offenbarungslehre die gefallene Menschheit nicht bloß mit Gott versöhnt und von der auf ihr lastenden Schuld befreiet, sondern indem er sie versöhnte, hat er sie eben damit zugleich auch geheiligt; beide Thätigkeiten, die versöhnende und heiligmachende können und dürfen in dem Erlösungswerke Christi absolut nicht von einander geschieden oder getrennt werden, sondern fallen in Eins zusammen und sind zum höchsten nur begrifflich und virtuell verschieden. Das eigentliche Substrat der Schuld, ihre unmittelbare wesentliche Folge und Wirkung ist ja eben der auf dem Geschlechte lastende ewige geistige Tod, die habituelle Unfähigkeit zu

einem wahrhaft heiligen, seligen Leben in Gott, der habituelle Verlust der heiligmachenden Gnade, und wenn Christus daher den eigentlichen Grund des geistigen Erstorbenseins, die Schuld durch sein Versöhnungsverdienst gehoben und getilgt hat, so hat er eben damit auch dieses geistige Erstorbensein selbst aufgehoben und es dem Geschlechte wieder möglich gemacht, eine heilige Gemeinschaft mit Gott anzuknüpfen und jene Gerechtigkeit und Heiligkeit in sich auszuwirken, welche da gilt für das ewige Leben und in dasselbe hinüberführt. Die h. Schrift bezeichnet denn auch Christum ausdrücklich als den Heiligmacher der Menschheit, sie nennt ihn den Heiland der Welt, das Licht und Leben der Welt [1]).

2) Dieser von Christus dem Geschlechte verdienten und zugewandten Heiligungskräfte gibt es unendlich mannigfaltige und verschiedene. Bedeutende sittliche Kräfte, bedeutende Anregungs- und Ermunterungsmittel zu einem heiligen gottseligen Leben liegen zunächst schon, wie die frühere Darstellung näher gezeigt hat, in der Lehre und in dem sittlichen Vorbilde Christi; allein alle diese Kräfte und Hülfsmittel sind doch nach der christlichen Lehre, wie die gegebene Darstellung ebenfalls schon gezeigt hat, nicht kräftig und mächtig genug, um die Sünde zu überwinden und das wahrhaft heilige Leben, das Leben des Glaubens und der Liebe im Menschen zu begründen und zu befestigen. Das wahrhaft gottgefällige, heilige Leben ist ein wahrhaft übernatürliches Leben in der innigsten Lebensgemeinschaft mit Gott und es bedarf deshalb zu seiner Erzeugung wahrhaft übernatürlicher göttlicher Kräfte, welche sich mit der endlichen geschöpflichen Kraft verbinden und so gleichsam die Kluft ausfüllen, welche das Endliche von Unendlichen trennt und scheidet. Solche wahrhaft heiligmachende Kräfte, welche den Tod überwinden und das Erstorbene mit neuem Leben erfüllen, hat nun Christus der Menschheit wirklich verdient und zugewandt, er hat ihr durch seinen Opfertod objektiv einen Gnadenschatz erworben und zubereitet, aus welcher jede heilsbegierige Seele Kraft für ihre Entsündigung und Nahrung für ihr ewiges Leben schöpfen kann. Die reiche Quelle und das unmittelbare Princip dieser heiligmachenden Kräfte ist nach der

---

1) Cf. I. Cor. 1, 30. Ephes. 5, 26. Heb. 2, 11. 1 Pet. 1, 3.

christlichen Lehre der h. Geist, der Geist des Vaters und des Sohnes, die subsistirende Liebe beider. Christus, der Sohn hat ihn der Menschheit durch sein Verdienst erworben und er sendet ihn in königlicher Weise, auf daß er die einzelnen Glieder des Geschlechts erneuere und mit ihm dem Haupte als lebendige Glieder verbinde; er ist nach der biblischen Schilderung das die Persönlichkeit der Christen nach dem Bilde Christi umschaffende Princip, der Verwalter Christi, der die von ihm verkündigte Wahrheit und die von ihm objektiv verdienten und zubereiteten Gnadengüter dem Geschlechte im Ganzen und Einzelnen aneignet und sie dadurch in die Gemeinschaft und Einheit mit Gott einführt [1]. Eben in dieser Sendung des h. Geistes von Seite Christi, in der Herrschaft, die er in ihm und durch ihn über das Geschlecht, das er durch sein Blut sich erworben, für und für ausübt, in der Anordnung der Bedingungen, woran die Zuwendung seiner Erlösungsfrüchte geknüpft sein soll, u. s. w. darin zeigt und bethätigt sich das königliche Amt Christi. Durch seine prophetische und priesterliche Thätigkeit hat Christus die Erlösung und Versöhnung des Geschlechts objektiv vollzogen; aber die einzelnen Glieder des Geschlechts sind noch nicht wirklich versöhnt und in die Einheit mit Gott zurückgeführt. Diese subjektive Vereinigung und Versöhnung vollzieht sich durch die königliche Thätigkeit Christi, die Früchte seines objektiven Verdienstes gelangen in ihr und durch sie, wie an ihm selbst, so am Geschlecht fort und fort zu ihrer vollkräftigen Erscheinung.

§. 58.

Christus der königlich Erhöhete und Verherrlichte und Alles mit sich erhöhend, verherrlichend und beseligend. Die einzelnen Stufen im Stande der Erhöhung und ihre Beziehung zum Erlösungswerke.

Wenn Christus durch sein Opferleben wahrhaft und wirklich ein Verdienst von unendlichem Werthe sich erworben hat, so versteht

---

1) Joh. 14, 16—17. 15, 26. Act. 5, 3. 1 Cor. 5, 3. Ephes. 3, 16.

es sich ganz von selbst, daß die Früchte desselben zunächst ihm selbst zu Gute kommen und daß demnach dem Stande der Erniedrigung nach vollendetem Versöhnungswerke der Stand der Erhöhung und Verherrlichung als gerechter Lohn folgen mußte; und wie die Offenbarungsschriften lehren und bezeugen, so folgte derselbe denn auch wirklich sofort zum Zeugnisse, daß der Vater sein Opfer mit Wohlgefallen aufgenommen habe und daß jene Verherrlichung auch allen Gliedern des Geschlechts, nachdem sie geistig erneuert und wiedergeboren, in abbildlicher Weise werde zugewendet werden; die selige Anschauung Gottes, deren er sich bis dahin auf der Spitze seines Geistes schon erfreut hatte, entwickelte jetzt alle ihre Consequenzen und durchdrang sein ganzes Seelen- und Körperleben; er wurde jetzt vom Vater betrauet mit der Vollgewalt über das Geschlecht, welches er durch sein Blut als Eigenthum sich erworben, und sitzend zur Rechten des Vaters regiert und beherrscht er dasselbe von da an mit göttlicher Kraft und Herrlichkeit als sein ewiger König und Herr. In dieser Qualität, als einen königlichen Herrscher hatten ihn die Propheten schon vorher verkündigt [1]) und er selbst beanspruchte diese Würde auch schon als der Gottes- und Menschensohn während seiner irdischen Erscheinung z. B. vor dem jüdischen Synedrium (Joh. 18, 37 Luk. 1, 32), ja er bethätigte und verwaltete sein königliches Amt in Wirklichkeit schon im Stande seiner Erniedrigung, indem er die Stiftung seines geistigen Gottesreiches, der Kirche, einleitete, ein neues Lebensgesetz für die Genossen desselben aufstellte, wodurch das alte abgeschafft oder vielmehr verklärt und in die Vollendung erhoben wurde und in der h. Eucharistie als Mittelpunkt des Kultus ein fortwährendes Opfer und Liebesmahl anordnete, indem er ferner die 12 Apostel als die Säulen der Kirche sich auserwählte, ihnen seine Wahrheit und Gnade zur Verkündigung und Spendung anvertraute und sie insbesondere mit der souveränen Gewalt bekleidete, zu binden und zu lösen, indem er endlich den h. Geist ihnen verhieß und sandte, auf daß er sie leite und schütze bis zum Ende der Tage, und eben so bethätigte er seine königliche Gewalt, wenn er den vom Teufel Besessenen Befreiung brachte, in der Sünden-

---

1) Ps. 2, 6. Jes. 23, 5–6. Zach. c. 9, 9.

vergebung hohepriesterliche Akte vollzog, in den Krankenheilungen das Sündenelend milderte und in den partiellen Todtenerweckungen seine Macht über den Tod bewährte. Alle diese Anordnungen und Handlungen sind und waren wahrhaft königliche Akte; aber es sind und waren dieses doch nur Anticipationen, nur Vorbereitungen auf die vollkräftige Ausübung seiner königlichen Herrschaft. Der Vollbesitz und die volle Ausübung seiner königlichen Herrschaft traten erst ein und sie konnten erst eintreten mit seinem Tode; und eben dieser Tod war der dafür erworbene neue Rechtstitel; jetzt erst, nachdem die Schuld der Welt gesühnt und die Gemeinschaft zwischen Gott und Welt principiell und objektiv wieder hergestellt war, konnte er die Früchte seines Verdienstes sich selber und dem Geschlechte in ihrer ganzen Fülle und mit allen ihren Consequenzen zuwenden; jetzt erst konnte er sich offenbaren als das Haupt jenes Reiches der Gnade, welches nicht bloß in der Welt- und Menschengeschichte, sondern in der ganzen Geisterwelt der Mittelpunkt ist, welches auch das ganze Reich der Natur in sich aufnehmen und verklären soll, damit es zum Reiche der Herrlichkeit, zum regnum gloriae sich vollende. Die erste Stufe im Stande der Erhöhung bildet nun die Höllenfahrt Christi.

§. 59.

Fortsetzung. Die Höllenfahrt Christi.

Die sogenannte Höllenfahrt Christi bildet den Uebergang vom Stande der Erniedrigung zum Stande der Verherrlichung und sie bezieht sich auf jene Begegnisse und Schicksale, welche sich an dem Erlöser vollzogen, nachdem sich seine Seele im Tode vom Körper getrennt hatte. Insofern nämlich Christus vollständig dem Gesetze des Todes, allen Strafübeln und eben damit dem gemeinsamen menschlichen Geschicke sich unterwarf, in das Todtenreich hinabzusteigen, wo die Seele von ihrer Leiblichkeit getrennt ist und ein noch unvollendetes Dasein führt in der Erwartung ihrer Wiedervereinigung mit dem Leibe, insofern bildet diese Niederfahrt Christi in den Hades die letzte Stufe im Stande der Erniedrigung. Insofern jedoch von

der anderen Seite die Seele des Erlösers nach ihrer Trennung vom Leibe sofort zu ihrer vollen Verklärung gelangte und nicht gleich den übrigen Menschenseelen für den Zweck ihrer subjektiven Reinigung und Vollendung, vielmehr, wie der Psalmist sagt (87, 4—6), wie ein Freier unter den Verstorbenen, einzig zu dem Zwecke sich dort befand, um die Entschlafenen heimzusuchen und Alle zu erleuchten, die auf den Herrn hoffen (Sir. 24, 45), insofern erscheint diese Höllenfahrt Christi als eine Ausübung seines königlichen Amtes und sie bildet den Anfang im Stande der Erhöhung.

Die h. Schrift lehrt nun in dieser Hinsicht klar und entschieden in dogmatischer Weise 1) daß Christus, während sein Leib, verbunden mit dem λογος im Grabe ruhete, seiner Seele und Gottheit nach im Todtenreiche, im Scheol erschienen sei. In der Apostelgeschichte II, 24—32 wendet der Apostel Petrus die Stelle im Ps. 15, 8: „Du wirst meine Seele nicht lassen im Hades, noch zulassen, daß dein Heiliger die Verwesung schaue,“ auf Christus an und er sagt dann, um die Nothwendigkeit der Auferstehung zu erklären, daß Christus als der Messias jener Weissagung gemäß nicht im Scheol habe bleiben können und daß sein Körper die Verwesung nicht habe erfahren dürfen. Der Apostel unterscheidet hier bestimmt die Seele und den Leib Christi, sowie den Zustand und den Aufenthaltsort beider, und was man daher wohl gesagt hat, unter dem Todtenreiche sei hier das Grab zu verstehen und der Ausdruck: Hinabsteigen in den Scheol bezeichne daher nichts anderes als den Aufenthalt im Grabe, so verdient dieses in der That keine Widerlegung. Mag das Alttestamentliche Scheol auch in einigen Stellen [1], soviel als Grab bedeuten, in den vorliegenden Stellen bezeichnet es ausschließlich das Todtenreich, den Aufenthaltsort der von ihren Körpern getrennten Menschenseelen. Es lassen sich in demselben drei besondere Oerter oder Stufen unterscheiden, nämlich 1) der Ort der Verdammten, das Gehenna, die Hölle; 2) der Ort der Reinigung, locus purgandorum, das Fegfeuer, worin sich alle diejenigen befanden, welche zwar noch sittlich befleckt, aber doch in dem Glauben an den künftigen Erlöser, mit einem wahrhaft bußfertigen Sinne

1) Cf. Ps. 140, 7. Jon. 2, 3.

dahingestorben waren und denen hier eine Schule eröffnet war, worin sie ihre leichteren Vergehungen abbüßen und ihre noch nicht erstandenen Bußstrafen vollends erstehen und sich dadurch aller Früchte der künftigen Erlösung durch Christus theilhaftig machen konnten; und endlich 3) der sogenannte Schooß Abrahams, das Paradies, limbus patrum d. h. jener Ort im Todtenreiche, wo die Frommen und Gerechten des alten Bundes, die vollkommen Geläuterten sich befanden und der Vollbringung des Erlösungswerkes Christi sehnsüchtig entgegen harrten, wo sie zwar eines süßen Friedens genossen, aber vom Himmel, von der seligen Anschauung Gottes doch noch ausgeschlossen waren, und zwar nicht deshalb, weil sie derselben etwa noch nicht empfänglich waren, sondern weil es sich nicht geziemte, daß ein Glied am mystischen Leibe Christi in die Herrlichkeit des Himmels einging, bevor der Erlöser, das Haupt des Geschlechts vorangegangen war.

Fragen wir hier, an welchem dieser Orte die Seele Christi erschienen sei, so ist zunächst durchaus einleuchtend, daß unter dem descensus Christi ad inferos entweder gar nicht oder doch nicht vorzugsweise ein Erscheinen desselben an dem Orte der Verdammten verstanden werden könne. Luther und die übrigen Reformatoren waren dieser Ansicht und sie stellten die Behauptung auf, Christus sei den Verdammten in der Hölle erschienen, um ihnen zu ihrer Schmach und Qual seinen Sieg über die Macht der Finsterniß zu verkündigen und um auch von ihr als Herrscher Besitz zu nehmen; auch bei einigen Vätern, Chrysostomus, Cyrill findet diese Ansicht ihre Aussprache und man kann sie insofern nicht in jeder Hinsicht als eine verwerfliche bezeichnen, obschon allerdings dagegen bemerkt werden muß, daß jener Zweck doch nicht eine reale, sondern etwa nur eine virtuelle Gegenwart Christi an dem Orte der Verdammten erheischte und daß die Hölle überhaupt kein passender geziemender Aufenthalt für die Seele Christi zu sein scheint; insbesondere aber ist zu beachten, daß nach der Schrift- und Kirchenlehre das Schicksal der Verdammten ein für die Ewigkeit entschiedenes ist und daß mithin die Gegenwart Christi an dem Orte der Verwerfung jeden Falles nicht mit einigen ältern Kirchenlehrern (Clemens, Origenes) als eine beseligende und erlösende gedacht werden dürfe.

Nicht weniger verwerflich ist denn auch die von Calvin (Instit. II. 16.) und von anderen protestantischen Theologen ausgesprochene Ansicht, Christus habe sich in der Hölle zur Vollendung seines Erlösungswerkes den Qualen der Verdammten unterzogen und unterziehen müssen. Christus als der absolut Vollkommene und Heilige konnte ja schlechterdings nicht an den eigenthümlichen Qualen der Verdammten participiren, da sie mit ihrer ethischen Zuständlichkeit ganz unmittelbar zusammenhangen und dadurch bestimmt sind; nach der Schriftlehre hat Christus überhaupt einzig durch sein Leiden und Sterben für die Schuld des Geschlechts genuggethan, und sein Aufenthalt im Todtenreiche kann daher in keinem Sinne als etwas angesehen werden, wodurch sein Erlösungsverdienst ergänzt und vollendet worden sei; er erschien dort vielmehr als der Sieger über Tod und Hölle.

Unter der Höllenfahrt Christi ist demnach entweder das Erscheinen desselben in dem locus purgandorum oder sein Erscheinen in dem limbus patrum oder Beides zugleich zu verstehen, und eben dieses Letztere, daß beides darunter zu verstehen, ist unverkennbar zwar allerdings nicht Dogma, aber doch das Wahrscheinlichere; jeden Falles aber ist er in dem limbus patrum erschienen, wie dieses denn auch klar in den Worten Christi ausgedrückt liegt, womit er den Schächer am Kreuze tröstete: „Heute noch wirst du bei mir sein im Paradiese.“ — Die Seele Christi wurde demnach nach der Schriftlehre nicht sofort nach ihrer Trennung vom Leibe in den Himmel zur Rechten des Vaters erhöhet d. h. der Zustand der vollen Verherrlichung Christi trat nicht sofort ein, und dieser Zustand der vollen Verherrlichung konnte auch wohl nicht sofort eintreten, eben weil er durch seine glorreiche Auferstehung, durch die Wiedervereinigung der Seele mit dem verherrlichten Körper bedingt war; Christus befand sich vielmehr seiner zuständlichen Beschaffenheit nach zunächst im Paradiese, wo nach Lukas 16 ein heiliger Friede herrscht und die beseligende Hoffnung auf die zukünftige Herrlichkeit, wo die Todten, welche im Herrn entschlafen sind, von ihrer Arbeit ruhen, weil ihre Werke ihnen nachfolgen.

2) Ein weiteres dogmatisches Moment, was in dem Dogma von der Höllenfahrt Christi enthalten ist, betrifft die erlösende Thätigkeit, welche Christus in der Vorhölle entwickelte. Ueber dieses

Moment spricht vorzugsweise bloß die Stelle im ersten Briefe Petri 3, 19 in Verbindung mit cap. 4, 6 und zwar heißt es hier: Der Erlöser sei in die Unterwelt hinabgestiegen und habe den Geistern im Gefängnisse (ἐν φυλακῇ) gepredigt d. h. ihnen die frohe Botschaft von dem vollbrachten Erlösungswerke verkündigt. Der Apostel versteht nach dem Contexte und nach der einstimmigen Deutung der Väter unter diesen Geistern im Gefängnisse nicht, wie der heil. Augustin meint, Geister, die noch in dem Gefängniß ihrer Körper sich befinden und die er heimsucht durch die Gnade, sondern er versteht darunter abgeschiedene Menschenseelen, die Seelen im Fegfeuer, und zwar zunächst die Seelen derjenigen Menschen, welche zur Zeit Noas ungläubig waren, die sich eben, bevor die Wasserfluth sie vertilgte, noch zu Gott bekehrten, also als Bußfertige dahinstarben, weiterhin aber auch die sämmtlichen Menschenseelen, welche gleich jenen zur Zeit Noas vor seiner Erscheinung im Zustande der Bußfertigkeit aus dem irdischen Leben geschieden sind; und der Erlöser erschien demnach nach der Lehre des Apostels wie in dem limbus patrum so auch in dem locus purgandorum, und zwar an dem letztern Orte, um die dort befindlichen Seelen durch die Verkündigung der vollbrachten Erlösung zu trösten und ihre Zuversicht zu heben, an dem letztern Orte aber, um den Gerechten und Heiligen die frohe Botschaft zn überbringen, daß der Himmel ihnen nunmehr offen stehe und daß er sie bei seiner eigenen Himmelfahrt in denselben, wie es im Epheserbriefe cap. 4, 8—10 heißt, mit hinüber führen werde. Viele Theologen sprechen dann nach dem Vorgange des heil. Augustin noch die Ansicht aus, Christus habe nicht bloß den Bewohnern des Paradieses, sondern auch denen des Fegfeuers den Himmel geöffnet; die freudige Botschaft von der vollbrachten Erlösung, der Anblick des Erlösers, seiner Liebe u. s. w. habe ja, wie sie meinen, nur dazu dienen können und müssen, die Liebe der dort befindlichen Seelen zu erhöhen und zu vollenden und durch das Verdienst derselben ihre Bußzeit abzukürzen; der h. Thomas jedoch und Andere widersprechen wohl mit Recht dieser Ansicht und zwar deshalb, weil nach der kirchlichen Lehre das Leben und Wirken der Seele im purgatorio in keinem Sinne ein verdienstliches, ihr Zustand vielmehr ein reiner Strafzustand sei, und ihnen folglich damals, wie jetzt das Verdienst des Erlösers in keiner anderen Weise

habe zu Gute kommen können als nur durch das Gebet und durch die besondere Applikation des eucharistischen Opfers von Seite der irdischen Kirche.

Mit der entwickelten biblischen Vorstellung von der Höllenfahrt Christi, ihrem Zwecke und ihrer Bedeutung steht die Lehre der Väter in vollkommener Uebereinstimmung. Alle Väter lehren den descensus Christi ad inferos und setzen denselben mit der Idee eines allgemeinen Mittleramtes Christi in Verbindung; sie lehren, daß Christus in die Unterwelt hinabgestiegen sei und Allen, die im Glauben an den kommenden Erlöser und mit einem wahrhaft bußfertigen Sinne dieses irdische Leben verließen, sein Evangelium verkündigt habe [1]). Vom vierten Jahrhundert an wurde denn auch diese Höllenfahrt Christi selbst in das Symbolum Apostolorum als ein besonderer Artikel (descendit ad inferos) mit aufgenommen, wie man aus den Schriften des Epiphanius, des Cyrill und aus den Akten der Concilien von Sirmium und Rimini entnehmen kann; bis dahin fehlte jener Artikel im Symbolum und es hieß einfach: sepultus est, wie Ruffinus in seiner Auslegung des apostolischen Symbolums bezeugt. Die Veranlassung zur Aufnahme dieses Artikels gab wohl der Apollinarismus, der Christus, dem Gottmenschen eine wahrhaft menschliche Seele absprach und eben damit auch die Höllenfahrt Christi negirte und nothwendig negiren mußte; denn selbstredend kann von dem allgegenwärtigen Logos als solchem eine örtliche Bewegung nicht prädicirt werden, sondern sie hat in Beziehung auf ihn nur Geltung, wenn er wirklich eine räumlich beschränkte Menschenseele mit sich persönlich geeinigt hatte.

---

1) Ignat. epist. ad Trull. Iren. adv. haer. III. 27. V. 31. Tert. de anima c. 7, 35. Clem. Alex. Strom. VI. 20. Hieron. in Ephes. 4, 9. Inferiora terrae infernus accipitur, ad quem Dominus noster Salvatorque descendit, ut Sanctorum animas, quae ibi tenebantur inclusae, secum ad coelos victor abduceret. Aug. Ep. 164 ad Evod. 3. Dominum carne mortificatum venisse in infernum, satis constat. — Quis ergo nisi infidelis negaverit, fuisse apud inferos Christum. cf. Concil. Tolet. IV. (a. 633): Descendit ad inferos, ut Sanctos, qui ibi tenebantur, erueret. Conc. Later. IV.: Descendit ad inferos, resurrexit a mortuis et ascendit in coelum. Sed descendit in anima, resurrexit in carne, ascenditque pariter in utroque. cf. Catech. Rom. P. I. c. 6. q. 1—6.

3) In neuerer Zeit hat man häufig die innere Bedeutsamkeit dieser Höllenfahrt Christi und den Zusammenhang derselben mit dem Erlösungswerke gänzlich verkannt und in Abrede gestellt; allein durchaus mit Unrecht, wie aus folgenden Momenten erhellt: Christus als der Erlöser der Menschheit mußte einmal 1) durch alle Zustände und Schicksale des menschlichen Lebens von seinem Beginne bis zu seiner Vollendung hindurchgehen, um eben dadurch alle zu heiligen und um uns durch sein Beispiel zu zeigen, daß und wie alle mit Muth und Vertrauen übernommen und durchgekämpft werden können; jener bedeutungsvolle Abschnitt im menschlichen Leben, wo die Seele, entbunden ihres sinnlichen Organs, eine Zeitlang einsam für sich fortleben wird, durfte daher gewiß in dem Leben des Erlösers nicht fehlen, eben weil er so ganz geeignet ist, die Seele mit Furcht und Bangen zu erfüllen, ihren Glauben an die göttlichen Verheißungen zu erschüttern und so ihr ewiges Heil zu gefährden. Die Höllenfahrt Christi ist 2) ein Beweis dafür, daß das Werk der Erlösung mit dem Tode Christi wirklich vollbracht war und daß eben deshalb die Früchte und Segnungen desselben in königlicher Weise dargeboten und zugeeignet werden konnten; insbesondere ist sie ein Beweis dafür, daß nunmehr in der christlichen Zeit allen denjenigen, welche völlig gereinigt und geläutert aus der Zeitlichkeit scheiden, sofort der Himmel offen stehe. Endlich 3) beweiset sie aufs Klarste, daß ohne den Glauben an Christus kein Heil für den Menschen ist, daß aber allen Menschen vom Anfange an durch Christus eine Schule eröffnet worden ist, in welcher sie sich bilden, entwickeln und die Früchte der Erlösung sich aneignen könnten; sie beweiset die Universalität der durch Christus vollbrachten Erlösung, ihre rückwärts wie vorwärts wirkende Kraft und Bedeutung. Die Höllenfahrt Christi steht also mit seinem Werke in dem vielfachsten Zusammenhange und bildet ein wesentliches Moment des christlich dogmatischen Glaubens.

§. 60.

Die glorreiche Auferstehung Christi.

Die **zweite** Stufe im Stande der Erhöhung bildet die glorreiche Auferstehung des Erlösers. Nachdem Christus drei Tage im Grabe

gelegen, da zerbrach er, wie die Evangelien berichten, als der allmächtige Sohn des Vaters, als der Herr des Todes, die Bande desselben und ging mit Leib und Seele, voll Gotteskraft aus dem Grabe hervor, und zwar erstand er aus demselben nicht in seiner bisherigen beschränkten, dem Leiden und dem Tode unterworfenen Leiblichkeit, sondern er erstand in einer unsterblichen verklärten und verherrlichten Leiblichkeit; die Gottheit strömte jetzt ihre bis dahin verhüllte Glorie und Herrlichkeit in die ihr verbundene Menschheit nach Leib und Seele allseitig hinüber und diese wurde zu einem vollkommen durchsichtigen Organe der Gottheit; alle Consequenzen, die an und für sich in und mit dem Charakter Christi als Gottmenschen vom Anfange an gesetzt waren, gelangten jetzt allseitig zu ihrer Verwirklichung und der Menschheit Christi wurde so zu Theile, was ihr als der Menschheit des Logos dem Rechte nach vom Anfange an zustand, worauf sie aber bis dahin für den Zweck der Welterlösung frei verzichtet hatte.

Für diese Verherrlichung der Menschheit Christi, insbesondere für die himmlische Verklärung seiner Leiblichkeit, für die Erhebung derselben über die Beschränkungen des gegenwärtigen Daseins sprechen zunächst die wundervollen Erscheinungen, welche uns die Evangelien aus dem 40tägigen Zwischenzustande berichten, den Christus von seiner Auferstehung an bis zu seinem Wohnen im Himmel noch auf Erden verlebte und deren Zweck vorzugsweise darin bestand, uns die große Lehre von der Unsterblichkeit zu verdeutlichen und ein anschauliches Bild von der Zuständlichkeit eines verklärten, unsterblichen Menschenlebens zu vermitteln. In diesem Zwischenzustande erscheint nämlich Christus zu verschiedenen Malen seinen Jüngern; aber es ist nicht mehr die Erscheinung eines gewöhnlichen irdischen Menschen, er trägt vielmehr an sich und er offenbart das Gepräge zweier Welten, der irdischen und der himmlischen. Bald erscheint das leibliche Leben des Auferstandenen als ein natürliches Leben, er hat Fleisch und Blut, ißt und trinkt; bald aber offenbart seine Leiblichkeit eine geistige, übersinnliche Beschaffenheit, für welche die zeitlichen und räumlichen Schranken gewissermassen aufgehoben sind; er dringt durch verschlossene Thüren, er erscheint plötzlich seinen Jüngern in den verschiedensten Gestalten und er verschwindet eben so plötzlich vor ihren Augen, ohne daß sie wissen, woher er kommt und

wohin er geht, er ist sichtbar und unsichtbar, es ist überhaupt das Leben und Schweben eines Geistes, der von den Banden des gemeinen Körpers entledigt, der Erde eigentlich nicht mehr angehört, dessen Leiblichkeit wie auch immer an den Eigenthümlichkeiten des vergöttlichten Geistes participirt und seinem Einflusse unbedingt gehorchend in den verschiedenartigsten und scheinbar widersprechendsten Erscheinungen sich darzustellen vermag [1]). In dogmatischer Weise spricht dann der Apostel Paulus über diese Verwandlung und himmlische Verklärung des auferstandenen Christus in dem ersten Briefe an die Korinther 15, 35—55 und im Philipperbriefe 3, 20 f. und er lehrt ausdrücklich, daß Christus in einer verklärten vergeistigten unverweslichen Leiblichkeit vom Tode erstanden sei, und daß wir alle, wenn wir uns geistig nach seinem Bilde umgewandelt haben und mit ihm als Glieder seines Leibes verbunden sind, einst an dieser Verklärung participiren werden, daß von Christus, dem Haupte eine auch unsere Leiblichkeit verklärende Kraft ausströmen werde. Nach der anderweitigen Schriftlehre ist es dann die Taufe, wodurch der Keim der Verklärung jetzt schon uns eingesenkt wird, und das h. Abendmal ist es insbesondere, welches jenem Keime fortwährend Nahrung zuführt und seine einstige volle Entfaltung am Schlusse der Zeiten vorbereitet.

2) Fragen wir nach dem Zusammenhange, worin die glorreiche Auferstehung Christi zu seiner Person und zu seinem Werke steht, so ist dieser innige Zusammenhang zu einleuchtend, als daß er einer ausführlicheren Erörterung bedürfte. Einmal 1) offenbart und beweiset die glorreiche Auferstehung Christum überhaupt als den wahrhaften Sohn Gottes, der eben deshalb, wie Petrus sagt, nicht im Grabe bleiben und die Verwesung nicht sehen durfte, und sie drückt so der ganzen Lehre und Anstalt Christi das höhere göttliche Siegel auf; sie ist in dieser Hinsicht überhaupt die eigentliche Grundlage und die Hauptstütze des Christenthums. Weiterhin 2) gibt die glorreiche Auferstehung Christi aber auch insbesondere und speciell unserem Glauben an Christus als den Erlöser eine unerschütterliche Festigkeit, so daß wir mit Muth und Vertrauen das Werk unserer

---

1) Joh. 20, 19. 26. Luc. 24, 31. 36.

Restauration nach seiner Vorschrift beginnen und vollenden können; denn sie zeigt uns Christum als den Sieger über Tod und Hölle und liefert so den faktischen Beweis, daß sein Versöhnungsopfer in Wirklichkeit vom Vater angenommen sei in seiner ganzen Gültigkeit, in aller seiner Kraft und in allen seinen Folgen für das Geschlecht, daß das Verdienst seines Todes, wie für ihn selbst, so auch für uns die Kraft habe, den Tod zu überwinden; sie gibt uns die feste Bürgschaft, daß der Sache Christi der Sieg über Alles verliehen sei, daß er in göttlicher Kraft und Herrlichkeit die Macht habe, alle Gewalten zu überwinden, welche sich feindselig dem erlöseten Geschlechte entgegenstellen, und daß er die ganze Fülle der leiblichen und geistigen Segnungen über dasselbe Geschlecht ausgießen könne und werde. Christus ist unser Vorbild in Allem, und wäre er daher nicht in glorificirter Leiblichkeit aus dem Grabe erstanden, so könnten und dürften auch wir die Sehnsucht nach unser einstigen himmlischen Vollendung nicht hegen und ihrer Verwirklichung nicht mit Zuversicht entgegenharren; wir könnten Christum nicht als den Restaurator des Geschlechts anerkennen und verehren. In der glorreichen Auferstehung Christi und nur in ihr ist so überhaupt die künftige himmlische Weltvollendung für unsern Glauben und für unsere Hoffnung anticipirt und unerschütterlich gewiß gemacht. Nur als der auferstandene Erlöser kann Christus wirklich Herr und Haupt einer gleichfalls himmlischen Gemeinschaft sein und werden; nur so kann er die gegenwärtige Welt mit den Kräften der zukünftigen erfüllen.

Es besteht demnach die tiefste und innigste Verbindung zwischen der Auferstehung Christi und der himmlischen Vollendung der Kirche. Die selige Zukunft der Kirche, das Ideal des Sieges, dem sie entgegenstrebt, ist für sie nur erreichbar, wenn und insofern es in Christus ur- und grundbildlich schon erreicht ist; die Kirche mit ihren Idealen, mit ihren Hoffnungen und Erwartungen ruht fest und unerschütterlich einzig nur über dem Grabe des auferstandenen Erlösers. Mit Recht ist daher das Osterfest das erste der christlichen Feste und mit Recht ist der Auferstehungstag Christi im Sonntage zum allgemeinen Festtage der Christen geworden. Auch die h. Schrift hebt die hohe Bedeutung der glorreichen Auferstehung Christi überall hervor. Die Apostel kommen wiederholt auf dieselbe zurück, ja sie halten die Bezeugung und die Predigt der Auferstehung Christi für

den vorzüglichsten Bestandtheil ihres Berufes und der Apostel Paulus bekennt ausdrücklich, daß das ganze Christenthum und die christliche Kirche über dem Grabe des Auferstandenen erbauet sei und einzig darauf ruhe; ist Christus nicht auferstanden, so ist unser Glaube ein eitler [1]).

§. 61.

Die Erhebung Christi in den Himmel.

Die Himmelfahrt Christi ist der Abschluß seiner glorreichen Auferstehung und der vollkommene Ausdruck seiner Erhöhung. Nachdem Christus sich als den erstandenen und als den vollendeten Stammmenschen seinen Aposteln beglaubigt und in ihnen die Kirche fest gegründet und die Fülle seiner Segnungen bei ihr hinterlegt hatte, da war seine irdische Mission vollzogen, da konnte und durfte er scheiden aus der sichtbaren Welt und da mußte er scheiden, wenn anders der von ihm ausgestreuete Samen sich selbstständig entwickeln sollte. So wie nun sein Eintritt ins irdische Leben ein wunderbarer war, so auch sein Ausgang aus demselben. Sichtbar vor den Augen seiner Jünger sich erhebend, fuhr er mit Leib und Seele auf gen Himmel, um von der ihm gebührenden Herrlichkeit Besitz zu nehmen und zugleich führte er mit sich, wie wir mit dem Apostel Ephes. 4, 18 hinzufügen dürfen, die Gefangenschaft d. h. die durch ihn geretteten Gerechten des A. B., um sie als die Erstlinge der Seligen, als die ersten Trophäen seines Sieges über Tod und Hölle seinem himmlischen Vater darzubringen. Der Evangelist Markus (16, 19) deutet diese Himmelfahrt Christi an und Lukas (24, 51. Ap. 1, 9) erzählt bestimmt: „Und es geschah, da er sie segnete, schied er von ihnen und fuhr auf gen Himmel und eine Wolke entrückte ihn ihren Augen."

In älterer und neuerer Zeit hat man diesen auf die Himmelfahrt Christi bezüglichen Bericht der Evangelien häufig verdächtigt

---

1) Rom. 4, 24—25. 1 Cor. 15, 14. 1 Pet. 1, 3. 21. act. 1, 21—22.

und in den Kreis der Mythen verwiesen, weil er zu sinnlich gehalten sei und der Himmel darin als eine begränzte Oertlichkeit, als der Wolkenhimmel vorgestellt werde. Daß jedoch diese Verdächtigung in jeder Hinsicht eine durchaus ungerechte und verwerfliche sei, und daß ihr geheimer Quell kein anderer sei, als jener pantheistische Unglaube, welcher die gegenwärtige Weltordnung und ihre Gesetze verewigt, der nur von einem diesseitigen irdischen Himmel weiß und deshalb von Auferstehung und Himmelfahrt nichts wissen will, das bedarf keiner näheren Nachweisung. Der Evangelist versteht unstreitig unter οὐρανος nicht etwa bloß und schlechthin den Wolkenhimmel, sondern er versteht darunter zugleich die höhere Geisterwelt und ihren seligen Zustand bei Gott in seiner Anschauung und Liebe. Gott und das Göttliche oder das Himmlische ist nun aber dem sinnlichen Auge des noch irdischen Menschen durchaus verborgen, und wenn Christus daher vor den Augen seiner Jünger aus ihrer sinnlichen Gegenwart in den Himmel d. h. in den Zustand der himmlischen Gottesgemeinschaft erhoben wurde, so konnte dieses dem Wesentlichen nach wohl nicht anders geschehen und nicht anders ausgedrückt werden, als wie es Lukas erzählt, es mußte sich den zuschauenden Aposteln darstellen als ein allmäliges Verschwinden und Unsichtbarwerden. An einen bestimmten örtlichen Aufenthalt des Erlösers braucht also in dem Berichte des Lukas nicht nothwendig gedacht zu werden; die Aufnahme Christi in den Himmel oder seine Himmelfahrt soll vielmehr dem Wesentlichen nach und vorzugsweise nichts anderes ausdrücken, als den Zurückgang des Sohnes Gottes in seine unsichtbare göttliche Herrlichkeit, sowie die Verklärung und Vergeistigung seiner ganzen menschlichen Natur, vermöge welcher er als Mensch in die innigste und seligste Gemeinschaft mit Gott gelangte und an der göttlichen Herrlichkeit zwar keinen wesentlichen, aber doch immerhin einen lebendigen Antheil gewann. Christus hat sich also durch seine Himmelfahrt nicht, wie die Gegner zu meinen scheinen, von uns entfernt und in entlegene Räume zurückgezogen, er ist uns vielmehr dadurch recht nahe geworden; denn wäre er noch immer allseitig und in derselben Weise, wie wir, gebunden an die irdischen Schranken der menschlichen Natur, so könnte er immer nur an einem bestimmten Orte erscheinen und verweilen; jetzt aber, da er durch göttliche Kraft über diese Schranken erhoben ist, kann er

überall sein, wo wir seiner bedürfen und er kann seine Verheißung wahrmachen: „Siehe ich bin bei euch bis ans Ende der Tage, und wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen (Matth. 18, 20. 28, 20.).“ Daß nun übrigens doch an und für sich nichts Widersprechendes darin liege, den Himmel als eine bestimmte Oertlichkeit, etwa in oder über dem Sternenhimmel zu denken, daß vielmehr wirklich immerhin ein konkret bestimmtes und wie auch immer begränztes darunter zu verstehen sei, das ist ebenfalls durchaus einzuräumen, und insofern ermangelt jene Einwendung einer jeden Grundlage. Der Himmel ist überall dort, wo Gott, die Gottheit ist, und insofern daher Gott überall und unermeßlich ist, insofern ist allerdings der Himmel an sich auch überall und unermeßlich; aber die Himmlischen, die Bewohner des Himmels sind doch als endliche beschränkte Wesen nicht, wie Gott überall und unermeßlich, sondern ihre Daseinsweise, obschon allerdings wesentlich verschieden von der Daseinsweise irdischer Wesen, ist doch immerhin eine beschränkte Daseinsweise; sie erfülleu in ihrer vergeistigten Zuständlichkeit zwar allerdings wohl nicht einen bestimmten Raumtheil repletive et circumscriptive, d. h. nicht so, daß sie ihn erfüllten und begränzten, aber sie sind doch immer in einem bestimmten Wo des Raumes und für sie ist der Himmel daher dort und nur dort, wo sie selbst sind, wo sie Gott schauen, ihn besitzen und in ihm ruhen. Man muß daher mit Rücksicht auf die endliche Beschränktheit der Himmelsbewohner immerhin unter dem Himmel ein bestimmtes Wo verstehen und zwar jenes Wo, wo das geschaffene Leben von Gott erfüllt ist, wo Gott Alles in Allem ist, wo das Stückwerk, das Unvollendete, welches mit unserem gegenwärtigen Dasein in Zeit und Raum gegeben ist, in die Fülle der Ewigkeit aufgehoben ist; erst am Schlusse der gegenwärtigen Weltentwicklung wird der Himmel sich erweitern und zwar nicht zu einem Unbegränzten und Unermeßlichen werden, aber der ganze geschaffene endliche Raum wird doch in seiner himmlischen Verklärung zum Himmel werden. Insofern nun Christus in seiner erhöhten und verherrlichten Menschheit doch nicht an der göttlichen Unermeßlichkeit participirte, sondern seine menschliche Daseinsweise, wenn auch nicht ein räumliches Eingeschlossensein, aber doch immerhin eine beschränkte ist und war, insofern ist auch für ihn der Himmel jenes bestimmte Wo, und die

gegen den evangelischen Bericht erhobene Einwendung besteht also in keiner Weise.

2) Fragen wir nun hier wiederum nach der inneren Bedeutung jener Begebenheit, so gilt von ihr ganz dasselbe, was in Betreff der glorreichen Auferstehung Christi bemerkt worden ist. Die Himmelfahrt Christi verkündet uns die Erhöhung und Verherrlichung, die dem Menschensohne zum Lohne seines Opferverdienstes zu Theile geworden, aufs lebendigste, und sie ist so zugleich der anschaulichste Beweis dafür, daß Christus wirklich das Geschlecht der Kraft und Intention nach von allen Sünden und von allen Strafen der Sünde erlöset und die ganze Fülle der ursprünglich ihm geschenkten Güter ihm wiedererworben habe. In und mit Christus als dem neuen Stammvater ist nunmehr das Geschlecht als solches schon in seine Vollendung und Herrlichkeit beim Vater eingetreten, und jedes einzelne Glied wird daher persönlich in dieselbe eintreten, wofern es mit dem Stammvater eine innigere Lebensgemeinschaft eingeht. Jene Begebenheit begründet also für uns nicht bloß die Hoffnung, sondern die feste unerschütterliche Gewißheit, daß auch wir dereinst zu der Herrlichkeit Christi miterhöht werden; zugleich befestigt sie unsere Zuversicht und unser Vertrauen auf seinen mächtigen Beistand; denn wir dürfen nunmehr überall auf die heilige Nähe dessen vertrauen, der wie **Paulus** sagt, hinuntergefahren ist in die Tiefe und aufgefahren in die Höhe, um Alles mit seiner gnadenreichen Gegenwart zu erfüllen. In diesem Sinne sagt Christus selbst, daß er die Welt verlassen und zum Vater gehen müsse; denn bis dahin war er selbst noch als Mensch dem Stückwerke und der Zeitlichkeit unterworfen; aber als der zum Himmel Erhöhete kann er Alles zu sich heranziehen, sein organisches Verhältniß zum Geschlechte vollständig entfalten vermittelst der Alles durchdringenden Wirksamkeit seines Geistes [1]).

---

1) Joh. 12, 32. 17, 24. Ephes. 4, 8—10.

§. 62.

Das Sitzen Christi im Himmel zur Rechten des Vaters und seine Oberherrlichkeit über das Geschlecht, sowie sein beständiges Mittleramt.

Christus ist nach der Schriftlehre im Himmel zu Rechten Gottes erhöht, d. h. er ruht fortan nicht nur selig in und bei Gott, sondern er ist auch Theilnehmer an seiner Weltvollendenden Herrschaft; ihm ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf der Erde, er ist der vom Vater bestellte Herrscher im göttlichen Reiche, der da führt das Zepter der Gerechtigkeit und belohnt und bestraft nach Verdienst, der da beständig wacht über seine Kirche, die er mit seinem Blute sich erworben, und im h. Geiste die Fülle der Gnaden fortwährend über sie ausgießt; er ist im Himmel unser beständiger Mittler, unser beständiger Fürsprecher und Sachwalter, dessen Opferverdienst ein ewiges und absolutes ist, der das Geschlecht als ein in ihm wieder wohlgefälliges beständig dem Vater vorstellt und in welchem wir daher für immer Alles vom Vater erlangen können.

Von diesem Sitzen Christi zur Rechten des Vaters und von der ihm übertragenen Oberherrlichkeit berichtet ausdrücklich der Evangelist Markus 16, 19: „Der Herr ward aufgehoben gen Himmel und sitzet zur Rechten Hand Gottes," und eben so sagt der Apostel Paulus, Ephes. 20: „Der Vater der Herrlichkeit hat ihn gesetzt zu seiner Rechten im Himmel über alle Fürstenthümer, über alle Gewalt, Macht, Herrschaft, und über Alles, was genannt werden mag, nicht allein in dieser Welt, sondern auch in der zukünftigen, und er hat alle Dinge unter seine Füße gethan und er hat ihn gesetzt zum Haupte seiner Gemeinde, welche da ist sein Leib und die Fülle (Vollendung) dessen, der Alles in Allem erfüllt (vollendet)." Eben diese Erhebung Christi als des Gottes- und Menschensohnes auf den Thron der göttlichen Majestät hatte denn auch schon der Psalmist 110, 1 vorher verkündigt: „Der Herr spricht zu meinem Herrn, setze dich zu meiner Rechten, bis ich lege deine Feinde zum Schemel deiner Füße." Es wird in diesen Stellen von der dem Gottmenschen

im Himmel zu Theile gewordenen Verherrlichung gesprochen unter dem Bilde des Sitzens zur Rechten Hand Gottes, einem Bilde, welches hergenommen ist von der in der alten Welt herrschenden Gewohnheit, die Nächsten und Mächtigsten nach dem Könige, die Theilnehmer an seiner Macht und Herrchlichkeit zu seiner Rechten sitzen zu lassen, und der Sinn jener Stellen ist demnach kein anderer als: Christus ging in und mit seiner Himmelfahrt nicht nur ein in die selige Ruhe in und bei Gott, sondern er gewann auch eine bleibende Theilnahme an der göttlichen Macht und Herrlichkeit. Die göttliche Glorie und Herrlichkeit des Logos, die Fülle seiner Seligkeit, Macht und Erkenntniß durchströmte jetzt dauernd die ganze ihm verbundene Menschheit, und Christus regiert und beherrscht so nunmehr zur Rechten des Vaters als Gottes- und als Menschensohn in göttlicher Macht und Herrlichkeit die gesammte Schöpfung, die sichtbare und unsichtbare; Alles im Himmel und auf Erden ist seiner Herrschaft vom Vater übergeben; insbesonders aber ist er das Haupt seiner Kirche, ihr König und Gesetzgeber; die Kirche ist sein Leib, den er selbst sich geschaffen und gebildet, und er fährt ununterbrochen fort, ihn mit seiner persönlichen Gegenwart zu erfüllen und zu durchdringen; es hängt von seinem, des Hauptes freiem Wohlgefallen ab, welche Glieder des Geschlechts er mit seinem höheren Leben durchdringen und zu lebendigen Gliedern an seinem Leibe sich weihen will; er vertritt alle ihre Angelegenheiten beim Vater und zwar, da er des Vaters höchstes Wohlgefallen besitzt und sein Opferverdienst ein absolutes ist, in absolut wirksamer Weise; er schützt sie fortwährend durch seine unsichtbare Gegenwart und er wirkt im h. Geiste in ihr fort, um Alles in königlicher Weise zu vollenden, wozu er im Stande der Erniedrigung als Prophet und Hohepriester den Grund gelegt hat. Diese Herrschaft Christi über das erlösete Geschlecht dauert dann nach der Schriftlehre fort, bis er alle seine Feinde sich unterworfen haben wird, bis sein geistiger Leib, die Kirche vollendet und Alles unter ihm als dem Haupte beschlossen sein wird, also bis zu dem Zeitpunkte in der Entwicklungsgeschichte der Welt und Menschheit, wo das Böse von dem Guten sich völlig geschieden, wo die Guten sich vollkommen werden geläutert haben und die Bösen als der Besserung unfähig ihrem ewigen Verderben anheimfallen werden d. h. bis zum allgemeinen Weltgerichte. Von dieser Dauer der Herrschaft Christi

bis zum allgemeinen Weltgerichte spricht der Apostel Paulus ausführlich im ersten Briefe an die Korinther 15, 24—29. Nach dieser Stelle wird Christus der Erlöser herrschen über das Geschlecht, bis er alle widerstrebende Macht des Bösen vernichtet haben wird; ist dieses geschehen, dann hat das göttliche Reich seine zeitliche Vollendung erreicht und es wird alsdann das Weltgericht und die Auferstehung der Todten stattfinden, als ein thatsächlicher Beweis, daß auch der letzte Feind des Geschlechts, der Tod überwunden ist. Das Geschäft der Welterlösung ist dann im vollkommensten Sinne zu Ende gebracht und hiemit wird dann auch die Herrschaft Christi als des Erlösers aufhören und Alles, auch der Sohn wird wieder dem Vater unterworfen sein, Gott wird sein Alles in Allem und Alles wird ihm unmittelbar unterworfen sein, wie es immer der Fall gewesen sein würde, wenn nie gesündigt worden wäre, d. h. die Herrschaft und Oberherrlichkeit des Sohnes wird nicht an sich, sondern nur insofern aufhören, als sie die Erlösung der Welt zum Zwecke hat; seine erlösende gottmenschliche Thätigkeit und seine darin beruhende Herrschaft wird aufhören, weil sie kein Objekt mehr hat, weil nichts mehr zu erlösen ist, Alles vielmehr von ihm erfüllt und durchdrungen in seine ewige unwandelbare Vollendung eingegangen ist; er wird also seine erlösende Herrschaft insofern an die Gottheit als solche zurückgeben und insofern als Gottmensch ihr unterworfen sein, Gott in der Dreiheit der Personen wird sein Alles in Allem, Allen zum vollen Besitze und Genusse sich darbietend und hingebend.

2) Anlangend die innere Bedeutung dieser dem Erlöser übertragenen Oberherrlichkeit, so offenbart und beweiset sie zunächst 1) aufs lebendigste die Kraft und Gültigkeit seines Erlösungswerkes und sie bildet überhaupt ein ganz wesentliches und nothwendiges Moment in der Persönlichkeit des Erlösers. Hat nämlich Christus wirklich das Geschlecht als sein Repräsentant durch sein Genugthuungsverdienst losgekauft aus der Sklaverei der Sünde und des Satans und dasselbe als rein und schuldlos vor Gott hingestellt, dann hat er eben damit ein unbedingtes Eigenthumsrecht über dasselbe sich erworben, das Geschlecht ist dann sein Eigenthum und zwar nicht bloß, weil er dasselbe als λογος sich geschaffen, sondern zugleich vermöge eines

neuen Rechtstitels, weil er das verlorengegangene und der Herrschaft des Satans anheimgefallene Geschlecht durch sein sühnendes Blut aufs Neue sich wieder erworben hat, weil alle Gnaden, die dem neuen Geschlechte zu Theile werden, weil alle Gottgefälligkeit, alle Unsterblichkeit desselben u. s. w. durch ihn vermittelt und aus dem Seinigen genommen ist. Christus als der Erlöser ist daher wesentlich und nothwendig auch der Herr des Geschlechts und er wäre nicht der Erlöser, und wir könnten ihn nicht als solchen anerkennen, wenn der Vater ihn nicht zum Lohne seines Verdienstes mit jener Herrschaft ausdrücklich betrauet hätte; er ist wesentlich unser Herr und Meister und wenn wir daher seinen Befehlen nicht gehorchen, so verletzen und zerreissen wir einen doppelten Rechtstitel, wir verletzen sein Eigenthumsrecht als des Schöpfers und sein Recht als des Erlösers.

Weiterhin 2) ist denn auch die Gewißheit von der dem Erlöser anvertrauten Oberherrlichkeit über das Geschlecht für uns selbst die reichste Quelle des Trostes und der Ermuthigung. Denn nach dieser Lehre regiert der Gottmensch in ewiger ungetrennter Gemeinschaft mit dem Vater und dem h. Geiste alle Dinge, und er fährt fort, die Geschichte mit seiner persönlichen Gegenwart zu durchdringen und mit seinen heiligenden Einflüssen zu erfüllen; er schützt die Seinen wider alle Feinde, in seiner Hand liegen alle unsere Geschicke; wem könnten wir nun aber dieselben lieber und sicherer anvertrauen als eben ihm, Christus, der Gott mit Gott, aber auch Mensch mit Menschen ist, der unser Bruder ist und versucht in Allem, wie wir, der, obschon er in den Himmel eingegangen ist, doch persönlich uns innigst nahe ist, mit dem wir, wie die Glieder mit dem Haupte innigst verbunden sind [1]).

1) Cf. Matth. 7, 7—8. 18, 19—20. 21, 22. Joh. 14, 13—14. 16, 23. Rom. 8, 34. Heb. 7, 25.

§. 63.

Die sichtbare Wiederkunft Christi zum allgemeinen Weltgerichte.

Die sichtbare Wiederkunft Christi zum allgemeinen Weltgerichte bildet die letzte Stufe im Stande der Erhöhung und zwar ist sie im Grunde keine neue höhere Stufe, sondern nur ein besonderer Akt der von Gott für den Zweck der Welterlösung ihm übertragenen Oberherrlichkeit. Am Schlusse der Zeiten wird Christus nach der Offenbarungslehre in seiner ganzen gottmenschlichen Herrlichkeit erscheinen, um die innerlich schon vollbrachte Scheidung der Guten und der Bösen auch äußerlich zu vollenden, um den Todten und Lebendigen, sowie der ganzen Welt ihr endliches Schicksal anzuweisen. Und der Staub wird sich, wie es in der h. Schrift heißt, mit neuem Leben regen und neue vergeistigte Leiber werden aus den Gräbern hervorgehen; alle Auferstandenen werden dann Christus in seiner Herrlichkeit als ihren Richter anerkennen und anerkennen müssen, sowohl die ihn hier verachtet als die ihn hier geliebt haben, und er wird über Alle mit göttlicher Allwissenheit, Heiligkeit und Liebe ein gerechtes Gericht halten, einem Jeden nach seinem Verdienste sein ewiges Loos zutheilend, sei es zur Verdammniß oder zur Seligkeit [1]).

Selbstredend steht auch diese letzte Stufe im Stande der Erhöhung zu der Person des Erlösers und zu seinem Werke in der innigsten Beziehung. Christus als der Erlöser des Geschlechts ist wesentlich zugleich sein Richter, und eben diese Begebenheit ist der sinnliche Beweis dafür, daß Christus mit göttlicher Weisheit und Liebe das Werk der Erlösung vollzogen habe. Zugleich ist diese Thatsache denn auch für uns von einer ganz vorzüglichen Bedeutung wegen der Fülle des Trostes und der Ermuthigung, welche sie darbietet; denn nach ihr hat der Vater das Gericht dem Sohne übertragen, und derjenige also wird uns richten, der als Mensch Mitleiden haben

1) Matth. 25, 31. Joh. 5, 22. 1 Thess. 4, 15. ~~2 Cor. 3, 10.~~

kann mit unserer Schwachheit, der versucht worden ist im Allem, wie wir; sein Gericht wird also zwar ein göttlich gerechtes, aber auch zugleich ein menschlich gnädiges sein, und jene Begebenheit ist also ganz geeignet, uns auf eine lebendige sinnliche Weise aufzufordern, unsere Rechtfertigung und Heiligung zwar mit tiefem Ernste, aber auch zugleich mit Muth und Vertrauen nach dem Vorbilde Christi anzustreben und zu verwirklichen.

Drittes Hauptstück.

Die Lehre von der Aneignung der Erlösung oder die Lehre von der Gnade und Rechtfertigung.

§. 64.

Einleitende Bemerkungen. Disposition.

1) Das vorhergehende Hauptstück, die Lehre von dem Werke des Erlösers hatte zu seiner Aufgabe, die Thätigkeiten zu erörtern, welche Christus zum Heile des gefallenen Geschlechts vollziehen mußte und wirklich vollzogen hat. In dieser Hinsicht hat die gegebene Darstellung gezeigt, daß Christus 1) als Prophet, als Lehrer und Vorbild dem Geschlechte den Vollbesitz der Wahrheit wieder vermittelt, 2)durch sein Opferleben in priesterlicher Weise die Gesammtschuld der Menschheit der Kraft und Intention nach wahrhaft gesühnt, und eben damit 3) ihm die Wiederanknüpfung einer innigen heiligen Lebensgemeinschaft mit Gott, seine Wiedereinführung in den Stand der ursprünglichen Gerechtigkeit und Heiligkeit, in den Stand der Kindschaft ermöglicht hat. Die Erlösung des Geschlechts ist so eine durch Christus objektiv vollzogene; das Heil des Geschlechts, seine Wiederversöhnung mit Gott ist in ihm, in dem von ihm vollbrachten Opfer, in seiner Gerechtigkeitsfülle grundgelegt und vorbereitet; Gott ist in ihm, dem Gottmenschen, ein triftiger Grund und gleichsam die Möglichkeit gegeben, dem Geschlechte gegenüber statt der Gerechtigkeit seine Liebe und Gnade zu bethätigen, dem Geschlechte aber die Möglichkeit, die göttliche Liebe und Gnade zu empfangen und kraft derselben sich zu heiligen und den göttlichen Willen wieder vollkommen

zu erfüllen. Aber diese in Christus objektiv vollzogene Erlösung befindet sich doch zunächst noch außerhalb des Geschlechts und seiner einzelnen Glieder, sie ist bloß eine Erlösung der Kraft und Möglichkeit nach. Das Medicament und Nutriment, welches die Kraft besitzt, Alles zu entsündigen und zu heiligen, ist durch Christus und in ihm zubereitet und objektiv vorhanden; aber es ist noch nicht eingenommen und genossen. Der neue Mensch, der neue Stammvater ist in Christus zur Erscheinung gekommen und Alle sind in ihm zur Erlösung vorherbestimmt, ja die Erlösung des ganzen Geschlechts mit allen seinen Gliedern ist gleichsam principiell in ihm schon gesetzt und vollzogen; aber sie ist doch in ihm für die einzelnen Glieder noch nicht individuell und realiter gesetzt und vollzogen. Die allgemeine Vorherbestimmung muß vielmehr in einem jeden Einzelnen noch zu einer besonderen individuellen erhoben werden; das objektiv vorhandene Medicament muß wirklich eingenommen und genossen werden, die in Christus wohnende Gerechtigkeitsfülle muß auf den Einzelnen wirklich übergehen und an ihm ihre sühnende, heilende und heiligende Kraft entwickeln, gleichsam seine Gerechtigkeit werden; der neue Stammvater muß sich zur Zeugung entschließen und wirklich zeugen, die einzelnen Glieder des sündhaften Geschlechts mit seinem Leben durchdringen und aus sich als neue Kreaturen herausgebären, damit sie zu wirklichen Gliedern an seinem Leibe werden und Antheil gewinnen an den Früchten seines Verdienstes, an seiner Schuldlosigkeit, Gerechtigkeit und Heiligkeit. Es entsteht daher hier die höchst wichtige Frage: wie und in welcher Weise vollzieht sich diese persönliche Aneignung der Erlösungswohlthaten Christi von Seite des einzelnen Menschen, seine subjektive Entsündigung und Heiligung, seine Gerecht- und Heiligmachung? wie verfährt Gott bei der wirklichen Zuwendung jener Wohlthaten und an welche Bedingungen ist sie von Seiten des Menschen geknüpft?

1) In Betreff dieser Frage ist schon vom Standpunkte einer einfachen Reflexion aus durchaus erleuchtend, daß die Subjektivirung, die persönliche Zuwendung und Aneignung der objektiven Erlösung mit ihren Früchten und Segnungen nothwendig das Werk zweier Faktoren, menschlicher und göttlicher Thätigkeit sei und nur so als möglich begriffen werden könne. Die Erlösung des Menschen ist ja eben eine sittliche Erlösung, die Wiedervereinigung des freien Men-

schengeistes mit Gott in Liebe und Freundschaft und sie kann deshalb schlechterdings nicht durch Zwang, nicht ohne die Thätigkeit, ohne den eigenen Freiheitsgebrauch jedes einzelnen selbstbewußten Individuums sich vollziehen; der freie Mensch ist selber zunächst ein wesentlicher und nothwendiger Mitfaktor in dem Werke seiner subjektiven Erlösung und Heiligung. Sowie das objektive Vorhandensein einer Arznei nicht hinreicht, um den Kranken gesund zu machen, sondern wie von seiner Seite wesentlich erfordert wird, daß er den Mund öffne, um sie einzunehmen, daß er sie dann wirklich verschlucke und endlich durch die assimilirende Kraft der Verdauung in seine Säfte einführe und in Fleisch und Blut verwandele, so muß auch der freie Mensch, um an dem objektiven Erlösungsverdienste Christi persönlichen Antheil zu gewinnen, die in Christus ihm dargebotene Verzeihung, die Fülle seiner Gerechtigkeit und Heiligkeit selbstthätig annehmen und in sich zu seinem persönlichen Eigenthum machen, er muß nach der göttlichen Erlösungswohlthat verlangen und die Bedingungen erfüllen, an welche Gott etwa die Erlangung derselben positiv geknüpft hat, er muß aus dem Todesschlafe der Sünde erwachen, die Tiefe seiner Versunkenheit erkennen und verabscheuen u. s. w.; kurz es bedarf für den freien Menschen, damit er Antheil gewinne an der Schuldlosigkeit, Gerechtigkeit und Heiligkeit des Erlösers, an der in ihm dargebotenen göttlichen Kindschaft und am ewigen Leben, einer praeparatio, einer Vorbereitung, welche nicht ohne ihn, ohne seine Mitwirkung sich vollziehen kann. Die h. Schrift stellt diese Forderung ausdrücklich und wiederholt, wenn sie z. B. sagt, daß wir Christus annehmen, in seine Fußstapfen treten und mit ihm uns verbinden sollen. Sowie Christus also in dem objektiven Werke der Erlösung aus reiner Liebe und Gnade zu uns in ein lebendiges Verhältniß und an unsere Stelle getreten ist, so müssen auch wir, um wirklich erlöset zu werden, zu ihm in ein Verhältniß und gleichsam an seine Stelle treten und alle Akte seines Opferlebens nachbildlich in uns wiederholen, wir müssen mit ihm als unserem Haupte leiden, den Schmerz der Sünde empfinden, mit ihm dem Vater gehorsam sein; kurz, sein Leben muß nachbildlich das unsrige werden, wir müssen mit ihm Eine moralische Person werden, damit sein Versöhnungsverdienst uns zu Gute komme. Diese Forderung und diese Verbindlichkeit einer freien und freithätigen Erhebung

aus dem Tode der Sünde kann für den erwachsenen selbstbewußten Menschen durch die objektiven Veranstaltungen Christi nicht aufgehoben werden, sie ist eine absolute Verbindlichkeit, die Aufhebung derselben wäre eine Aufhebung der ewigen sittlichen Weltordnung, eine Aufhebung des Menschen als eines freien sittlichen Wesens, in dessen Idee es liegt, daß ihm Alles, was ihm insbesondere in sittlicher Hinsicht zu Theile werden soll, ohne Zwang und Nöthigung, in freier Weise zu Theile werde. Diese Vorbereitung, dieses Sichanschließen an Christus, diese durch die freie Mitwirkung des Menschen bedingte subjektive Entsündigung ist nun aber noch nicht die Erlösung und Rechtfertigung selber und nicht der eigentliche Grund derselben; nicht das Verdienst derselben befreiet von der vorhandenen Schuld und vermittelt die göttliche Kindschaft und die Anwartschaft auf das ewige himmlische Leben, sondern dieses thut einzig das Verdienst Christi; aber jene Mitwirkung, jene subjektive Entsündigung ist die absolut unerläßliche Vorbedingung, auf daß der Sünder um Christi willen wieder bleibend in die göttliche Liebe und Freundschaft aufgenommen und zu einer neuen Kreatur umgewandelt werde, die da in ihrer Natur wieder himmlisch geartet und befähigt ist, wahrhaft gottgefällige auf das übernatürliche himmlische Leben bezügliche Thaten zu vollziehen, und daß der Sünder jene Bedingung erfüllen könne, das stammt wiederum aus dem Erlösungsverdienste Christi.

2) Wenn nun so von der einen Seite die subjektive Erlösung und Erneuerung des sündhaften Menschen nicht ohne seine eigene Thätigkeit und Mitwirkung sich verwirklichen kann, so begreift auch schon die Vernunft von der andern Seite und die Offenbarung lehrt es ausdrücklich, daß mit der Thätigkeit des Menschen sich auf allen Stufen der Beistand, die schöpferische Thätigkeit Gottes verbinden müsse und daß ihr in dieser Hinsicht die Initiative und das Principielle zukomme. Das wahrhaft gute, gottgefällige Leben der Wahrheit, Gerechtigkeit und Heiligkeit, dessen das Geschlecht in Folge der Sünde verlustig ging und dessen Besitz für dasselbe in Christus wieder ausgewirkt ist, ist ja ein specifisch übernatürliches himmlisches Leben, welches disponirt und befähigt für das Schauen Gottes von Angesicht zu Angesicht, und die Kraft desselben eine wahrhaft übernatürliche Kraft, ein naturae superadditum im strengsten Sinne; es ist von dem himmlischen, in dem unmittelbaren Schauen Gottes

bestehenden Leben nicht qualitativ verschieden und sowie daher das lumen gloriae, wodurch der Mensch in dem Besitz Gottes, zu dem seligen Schauen Gottes gelangen wird, ein specifisch Uebernatürliches ist und in alle Ewigkeit diesen Charakter behält, so ist auch die Kraft, wodurch der Mensch befähigt wird, nach jenem himmlischen Leben zu streben und seines Besitzes sich würdig zu machen, wesentlich und nothwendig eine dem lumen gloriae gleichartige, eine specifisch übernatürliche Kraft. Vernunft und freier Wille, die auch im gefallenen Menschen noch vorhanden sind, bilden nur die nothwendige Voraussetzung jenes neuen Lebens, sie enthalten nur die entferntere Empfänglichkeit, die potentia obedientialis dafür in sich, nicht aber den lebendigen Keim, die Kraft desselben. Dieses neue gottgefällige Leben der Gerechtigkeit und Heiligkeit, die Kraft desselben kann daher eben deshalb, weil es ein übernatürliches Leben ist, dem sündhaften Menschen in letzter und höchster Instanz nur schlechthin durch Gott eingesenkt werden und es hängt von seiner freien Gnädigkeit ab, wem er es wieder einsenken will. Aber auch die Bedingungen, an welche die Mittheilung jenes Lebens geknüpft ist, vermag der Mensch ganz aus demselben Grund nicht in eigener, sondern nur in Gotteskraft, nur mit seinem übernatürlichen Beistande zu erfüllen; der göttliche Geist muß ihm die Augen des Geistes aufthun und seinen Willen bewegen, auf daß er an jenes höhere in Christus geoffenbarte Leben, an die Möglichkeit seines Besitzes u. s. w. glaube und in gläubiger Sehnsucht nach demselben verlange, und die subjektive Erlösung und Heiligung des sündhaften Menschen ist demnach wirklich das Werk zweier Faktoren, göttlicher und menschlicher Thätigkeit; Göttliches und Menschliches, göttliche Kraft und menschliche Freiheit müssen sich innigst durchdringen, damit die in Christus objektiv vollzogene Erlösung im Menschen subjektiv real werde, damit das in Christus dargebotene und ausgewirkte Leben der Wahrheit, Gerechtigkeit und Heiligkeit, damit ewiges himmlisches Leben in ihm erzeugt und begründet werde. In einer anderen Weise verhält es sich nun allerdings mit der Rechtfertigung und Heiligung derjenigen Menschen, welche noch nicht zum freien selbstbewußten persönlichen Leben hindurchgedrungen sind, also mit der subjektiven Erlösung der bloßen Erbsünder; ihnen wird und kann um Christi willen die Kraft des neuen seligen Lebens ohne ihr Zuthun schlechthin durch Gott ein-

gesenkt werden ganz in ähnlicher Weise, wie sie auch in selbstloser Weise einzig durch fremde Schuld desselben verlustig geworden sind; aber im Fortgange des Lebens hängt es auch von ihrer freien Mitwirkung wesentlich mit ab, ob sie auf der Basis der ihnen eingesenkten höheren Lebenskräfte sich als neue himmlische Persönlichkeiten gestalten wollen oder nicht, ob sie in dem neuen Leben beharren, wachsen und zunehmen wollen oder nicht.

Offenbarung und Kirche nennen nun sowohl dieses neue gottgefällige Leben selbst, durch dessen Mittheilung und Einsenkung die subjektive Erlösung des Menschen sich vollzieht, als auch jenen göttlichen Beistand, wodurch dasselbe in dem frei mitwirkenden Menschen vorbereitet wird, G n a d e, Huld, χαρις, gratia und als das Princip desselben bezeichnen sie den h. Geist. Dieser durch Christus verdiente h. Geist ist es, welcher den Menschen durch seine geheime innere Einsprache überführt von seiner Sünde, der ihn belehrt über das in Christo dargebotene Heil und ihm von der Seligkeit desselben einen Vorgeschmack gewährt, auf daß er nach ihm strebe und verlange und den Weg desselben wirklich betrete, der ihn tröstet und kräftigt in seiner Schwachheit und ihn so endlich von dem Stande der Sünde und des Verderbens bekehrt zu dem Stande der göttlichen Kindschaft. Diese Gnade des h. Geistes kommt den Menschen zuvor und bereitet ihm den Weg zu seiner Besserung, und sie bleibt bei ihm, wenn er durch ihre höhere Kraft das neue Leben gewonnen hat.

Bei dieser absoluten Abhängigkeit des Menschen von der Gnade hält die h. Schrift aber die Freiheit des Menschen mit aller Entschiedenheit fest. Die göttliche Gnade wirket nicht zwingend und nöthigend, sondern nur die Kraft und Möglichkeit des neuen Lebens darbietend, nur anregend, unterstützend und kräftigend: angeregt durch die göttliche Gnade soll und muß der Mensch ihren höheren Inspiritionen und Anmuthungen freithätig Folge leisten, er soll und muß mit freier Liebe in das ihm eingegossene höhere Leben eingehen und dasselbe freithätig in sich verwirklichen. Die göttliche und die freie sittliche Kraft müssen nach biblischer Anschauung fortwährend in einander wirken und sich innigst durchdringen, damit das neue Leben in ihm sich erzeuge, sich erhalte und immer tiefer befestige. Wer das Eine oder Andere läugnet, entfernt sich gleichweit

von der Wahrheit, von der Lehre des Christenthums. Zu dem einen oder anderen dieser Abwege ist aber der Mensch stets geneigt gewesen und durch die ganze Geschichte der christlichen Kirche zieht sich deshalb die Erscheinung hindurch, daß man entweder den göttlichen Gnadenbeistand oder die freie sittliche Kraft einseitig fest hielt. Der Grund und die Quelle dieser Erscheinung läßt sich nicht unschwer entdecken. Es fehlt dem Menschen in seinem gegenwärtigen verdorbenen Zustande an einer vollkommenen durchdringenden Kenntniß seines eigenen Wesens und seiner Thätigkeiten; er ist sich selbst in hohem Grade fremd geworden und er wird mehr gewahr, was mit ihm vorgeht, als in welchem Verhältnisse das Geschehende zu seinen verborgenen Kräften steht; daher kann es einerseits leicht geschehen, daß ein Gemüth, welches wirklich zur Liebe des Guten, zu dem neuen göttlichen Leben hindurchgedrungen ist, diesen Erfolg im Bewußtsein der eigenen früheren Kraftlosigkeit einzig und ausschließlich dem göttlichen Einflusse zuschreibt und so unbewußt sich selbst zur bloßen Maschiene herabwürdigt. Auf der anderen Seite kann es aber auch leicht geschehen, daß der Mensch den Erfolg seines Ringens und Kämpfens bloß sich selbst, der eigenen freien Kraft zuschreibt. Die Einwirkung des göttlichen Geistes ist ja eine durchaus geheime, in ihrem Principe nicht wahrnehmbare, sie durchdringt auf verborgene Weise die menschliche Thätigkeit und begleitet dieselbe auf allen Stufen. Daher kann es leicht kommen, daß der Mensch die freie Thätigkeit einseitig ins Auge faßt und die Weise verkennt, wie die freie sittliche Kraft in ihm zu ihrer Erhebung gelangte und daß er daher auf dem sittlichen Gebiete alles sich selbst zuschreibt. Beide Ansichten entfernen sich, wie die nachfolgende Darstellung zeigen wird, gleichweit von der biblisch-christlichen Wahrheit, und beide sind für das religiös-sittliche Leben des Menschen von gleich nachtheiligen Folgen begleitet. Während die erstere Ansicht ein falsches Gefühl der Demuth erzeugt und einem Quietismus Vorschub leistet, welcher jeden höheren Aufschwung des Geistes und jedes sittliche Streben vernichtet, so vernichtet und ertödtet die zweite Ansicht die wahre echte Demuth, erzeugt Stolz und Hochmuth und entfernt den Menschen dadurch von seinem wahren Ziele. Beide Irrthümer ziehen sich durch die ganze Geschichte des Christenthums und der christlichen Kirche hindurch; sie gingen zunächst aus dem Leben selbst hervor, waren

praktische Irrthümer, die aber dann allmälig ihre theoretische Begründung suchten und fanden und zwar einerseits in dem Pelagianismus der älteren Zeit und in dem ihm verwandten Rationalismus der neueren Zeit, und anderseits in dem Prädestinatianismus, in der Lehre von der unbedingten Gnadenwahl, der viele mystische Sekten des Mittelalters und späterhin die Reformatoren, Bajus und Jansenius zugethan waren.

Nach diesen Bemerkungen gehen wir zur Sache selbst über und entwicklen zunächst in einem ersten einleitenden Abschnitte den biblisch-theologischen Begriff von Gnade und die Unterschiede derselben.

Erster Abschnitt.

Vom Begriffe und Wesen der Gnade.

§. 65.

Der biblisch-theologische Begriff der Gnade.

1) Die Gnade bildet ihrem wesentlichen formalen Begriffe nach den Gegensatz zur schuldigen im strenge Rechte begründeten Leistung (debitum) und zwar versteht die h. Schrift ganz im Einklange mit dem allgemeinen Sprachgebrauche im weiteren Sinne darunter alles Gute und Heilsame, alles Angenehme und Wohlgefällige, was die eine Persönlichkeit der anderen z. B. der ein Mensch dem anderen aus reiner, uneigennütziger, unverdienter Liebe und Güte spendet, mag das Gespendete in wirklichen Segnungen und Wohlthaten, leiblichen oder geistigen bestehen oder mag es sich einzig auf das bezeugte Wohlwollen, auf die liebende Gesinnung beschränken. Der Freund erfreuet sich der Liebe seines Freundes, auch wenn derselbe außer Stande ist, ihm anderweitige reale Wohlthaten zu spenden; sowohl die wohlwollende Gesinnung selbst, womit Einer den Anderen um-

faßt, als auch die daraus stammenden Gaben heißen Gnade, sind Gnade; ja die wohlwollende liebende Gesinnung ist vorzugsweise Gnade, und die Gaben, welche der Eine dem Andern gewährt, verlieren ihren Charakter und hören auf Gnaden zu sein, wenn sie nicht in wohlwollender freundlicher Gesinnung, sondern widerwillig oder gar mit feindlichem Gemüthe gespendet werden; ἐχθρων δωρα ἀδωρα, wie ein Sprichwort der Alten mit Recht sagt.

Nicht jedes Wohlwollen, nicht jede Gabe ist nun aber schon Gnade; vielmehr damit das Wohlwollen und die daraus stammende Gabe wirklich Gnade sei und diesen Namen verdiene, dürfen und müssen sie von keiner Verpflichtung geboten, nicht Schuldigkeit sein, und eben dieser Charakter des Unverdienten, Nichtschuldigen bildet das zweite wesentliche Moment uud Merkmal im Begriffe der Gnade. Die Gnade steht dem Rechtsanspruche, dem debitum gegenüber und schließt in dem Gnädigen jede Pflicht und Schuldigkeit, in dem Begnadigten aber jedes Verdienst und jeden Anspruch aus; ideo gratia dicitur, quia gratis datur, sagt der h. Augustin und eben so sagt der Apostel Rom. 11, 6.: „Ist es aber Gnade (daß wir erlöset worden), so ist es nicht aus den Werken; denn sonst ist die Gnade nicht Gnade.“ In einer zweifachen Weise kann man nun Ansprüche haben auf das Wohlwollen und auf die Gaben eines Anderen, einmal wegen der Dienste, die man ihm geleistet hat, dann aber auch wegen dessen, was man in sich selbst ist, wegen des innern Verhältnisses, worin man zu ihm steht. Der Beamte z. B. der seinen Dienst treu verrichtet, hat einen Rechtsanspruch auf Bezahlung und wenn er sich auszeichnet und mehr leistet, als der Dienst verlangt, so gebührt ihm Achtung, Wohlwollen und Vertrauen von Seite seines Vorgesetzten; dem Kinde aber gebührt die Sorgfalt und die Liebe des Vaters von Natur aus, es hat einen Anspruch auf die Liebe und die sämmtlichen Güter des Vaters als Kind, wegen des innern natürlichen Verhältnisses, worin es zum Vater steht. Die Gnade schließt nun beiderlei Rechtsansprüche aus, sowohl den in einem persönlichen Verdienste gegründeten, als auch den Anspruch von Natur aus; sie ist ihrem wesentlichen Begriffe nach freie Güte und eine aus freier unverdienter Güte verliehene Gabe [1]).

1) Kleutgen, Theologie der Vorzeit II. S. 151.

2) Im engeren Sinne bezeichnet nun der Ausdruck Gnade in der h. Schrift einen religiösen Begriff und zwar wird er gebraucht von der unverdienten Güte, Freundlichkeit und dem Wohlwollen Gottes gegen seine vernünftigen Kreaturen. Die h. Schrift nennt dieses unverdiente göttliche Wohlwollen ohne Unterschied Gnade, χαρις του Θεȣ, mag dasselbe nun bloß als göttliche Gunstgesinnung, folglich als eine Eigenschaft des göttlichen Gemüthes betrachtet werden (favor divinus, gratia affectiva, immanens) oder mag es betrachtet werden in seinen Ausflüssen, in seinen Wirkungen d. h. in Beziehung auf die Wohlthaten, welche die göttliche Liebe den vernünftigen Kreaturen bleibend oder vorübergehend zuwendet (gratia effectiva, transiens). In der ersteren Beziehung als gratia affectiva immanens kann man daher die Gnade definiren als das unverdiente Wohlwollen, als die reine uneigennützige Liebe, womit Gott seine sämmtlichen vernünftigen Kreaturen oder in specieller Weise Einzelne derselben z. B. die h. Jungfrau, die Auserwählten umfaßt und vermöge deren er geneigt ist, ihnen Wohlthaten aller Art zu spenden, sowie sie derselben bedürfen (Luk. 1, 30. Ap. 4, 33.). In der zweiten Beziehung als gratia transiens effectiva kann man sie definiren als eine Gabe, als eine Wohlthat, welche Gott aus reiner unverdienter Güte und Liebe seinen Kreaturen zur Förderung ihres Heiles bleibend oder vorübergehend spendet, deren Spendung und Darbietung auf keinem Rechtsanspruche beruht (Joh. 1, 16. 3, 3. 4, 24.). Jene erstere Gnade, die göttliche Gunstgesinnung, die göttliche Güte und Liebe als solche bezeichnet die theologische Schule als gratia increata, aeterna, als ungeschaffene Gnade; sie ist, wie jede andere göttliche Eigenschaft, etwas Ungeschaffenes und besteht von Ewigkeit her in Gott als eine Bestimmtheit seines unendlichen Wesens. Vermöge dieser seiner gnädigen Güte und Liebe faßt Gott seine ewigen auf das Heil der Kreaturen bezüglichen Gnadenrathschlüsse (Ephes. 1, 5—6.) z. B. der Prädestination zur Seligkeit und zu den Mitteln der Seligkeit, und insofern gehören diese ewigen Gnadenbeschlüsse auch noch in das Gebiet der gratia increata; sie ist überhaupt die Ursache aller andern Gnaden und sie ist selbst Gnade und zwar nicht bloß deshalb, weil die Liebe abgesehen von den Gaben, die sie spendet, selbst eine Gabe ist, sondern auch deshalb, weil es der Rathschluß der göttlichen Liebe ist, sich selber uns zu

schenken und uns der göttlichen Natur theilhaftig zu machen. Die unerschaffene Gnade ist insofern Gott selber und insbesondere ist es der h. Geist, wie die spätere Darstellung näher erörtern wird. Den Inbegriff der realen göttlichen Gunstbezeugungen dagegen, die einzelnen Geschenke seiner uneigennützigen Güte und Liebe bezeichnet die Schule als gratia creata, temporalis, als geschaffene zeitliche Gnade; sie sind etwas Endliches, Geschaffenes, gehen in der Zeit auf die Kreaturen hinüber, erhöhen, veredlen und verklären wie auch immer, ihr Leben und Wirken z. B. die wirkliche Rechtfertigung des Menschen u. s. w.

Insofern nun Alles, was der Mensch und die Kreatur überhaupt ist und hat, ihre Existenz, Kraft, Anlage u. s. w. aus Gott herstammt und ein Geschenk seiner freien Liebe ist, insofern umfaßt die erschaffene Gnade wenigstens nach der Ansicht vieler Theologen alles und jedes, was nicht Gott selber ist, seine gesammte Wirksamkeit nach Außen und alles dadurch Gesetzte und Hervorgebrachte, also sowohl die ursprüngliche schöpferische Setzung, Hervorbringung der Welt und Menschheit, ihre ursprüngliche Ausschmückung und Ausstattung, als auch ihre fortwährende Erhaltung und Regierung, wodurch ihnen die Erreichung des ihnen bestimmten Endzieles ermöglicht wird. Beide Thätigkeiten, die Weltschaffende, wie die Weltregierende sind, wie das dadurch in der Kreatur Gesetzte, Offenbarungen der göttlichen Huld und Liebe, also Offenbarungen der Gnade und die Theologen unterscheiden insofern eine gratia creatoris und eine gratia gubernatoris.

3) Die göttliche Liebe und Güte wendet nun ihre Geschenke und Wohlthaten den vernünftigen Kreaturen bald zu auf dem Wege der Natur, durch die providentia naturalis, in der natürlichen Ordnung, bald auf besonderem außerordentlichem Wege, auf einer übernatürlichen wunderbaren Weise, in der übernatürlichen Ordnung, und insofern unterscheidet die theologische Schule die Gnade als gratia naturalis, natürliche Gnade, und als gratia supernaturalis, übernatürliche Gnade, als gratia ordinaria und als gratia extraordinaria, miraculosa. Die gratia naturalis umfaßt daher die sämmtlichen Naturgaben, d. h. Alles, was Gott als Schöpfer im Menschen und für den Menschen gesetzt hat und was er in der Erhaltung durch seinen schützenden und belebenden Einfluß (providentia naturalis) in

seiner Existenz und in seiner Lebensentwicklung schützt und fördert und seiner natürlichen Vollendung entgegen führt z. B. jede natürliche Gabe, jedes natürliche Talent, Verstand, Vernunft, jeden wie auch immer beschaffenen Einfluß, wodurch die natürliche Entwicklung der dem Menschen schöpferisch mitgegebenen Kräfte und Anlagen gefördert wird, überhaupt jede Wohlthat, welche dem Menschen in der natürlichen Weltordnung durch Gott zu Theile wird z. B. Wiederherstellung der Gesundheit. Die gratia supernaturalis dagegen umfaßt alle jene Wohlthaten, welche der vernünftigen Kreatur über die Natur hinaus, auf eine wahrhaft übernatürliche Weise und für den Zweck ihrer übernatürlichen himmlischen Erhebung gespendet werden, welche ihre übernatürliche himmlische Erhöhung und Verherrlichung bezwecken und bewirken; sie kommt zu der Natur, zu dem schöpferisch Grundgelegten hinzu, ist ein liberum Dei donum, naturae superadditum. In ihrem Principe (Gott) sind selbstredend alle Gnaden, die natürlichen, wie die übernatürlichen, in gleicher Weise übernatürlich; aber — und das ist ein wesentlicher Unterschied — die rein natürlichen Gnaden wie z. B. Verstand, Vernunft u. s. w. werden zur Natur, sobald sie gesetzt sind, und wohnen den Kreaturen als Naturgaben inne; oder wenn sie nicht in einem Substanziellen, sondern in einem bloßen vorübergehenden Einflusse Gottes bestehen, so bezwecken und bewirken sie doch bloß die Entfaltung und Entwicklung der den Kreaturen schöpferisch mitgegebenen natürlichen Kräfte und Anlagen, ihre rein natürliche Vollendung; ihr Ziel ist ein bloß natürliches, natürliche Vollkommenheit und Seligkeit. Die specifisch übernatürlichen Gnaden dagegen sind nicht bloß übernatürlich in ihrem Principe, sondern sie sind auch übernatürlich in sich selbst, ihrer Natur und ihrem Wesen nach, in demjenigen, was durch sie in den vernünftigen Kreaturen gesetzt und ihnen zugetheilt wird; das durch sie im endlichen Geiste hervorgebrachte höhere Leben kann ihm schlechterdings nicht schöpferisch als Naturgabe mitgegeben werden, sondern es hat nur in und mit dem habituell fortdauernden übernatürlichen Gnadeneinflusse Gottes Bestand und es schwindet, sobald der göttliche Gnadeneinfluß aufhört, ganz in ähnlicher Weise, wie das im Feuer glühend gewordene Eisen nur in seiner wirksamen Verbindung mit dem Feuer glühend ist, und aufhört glühend zu sein, sobald jene wirksame Verbindung aufhört. Die übernatürliche Gnade erhebt den

geschaffenen Geist über sich selbst und hat seine himmlische Verherrlichung und Beseligung zu ihrem Endziele, während die natürliche Gnade bloß seine natürliche Vollendung und Beseligung zu ihrem Ziele hat; sie hat etwas von der Natur des lumen gloriae in sich, welches ein Uebernatürliches im strengsten Sinne ist, sie schmückt, erhöht und verklärt die vernünftige Natur, wird aber selbst niemals zur Natur. Die Gnaden des Glaubens, der Hoffnung z. B. werden im Menschen nie zu Naturgaben, sondern so wie sie fortwährend übernatürlich sind in ihrem Objekte und Motive, so sind und bleiben sie auch fortwährend übernatürlich in ihrem Principe; die Gnade erzeugt und begründet jene Tugenden, allerdings unter Mitwirkung des Menschen, durch ihre beständig fortdauernde Wirksamkeit und sie würden sofort schwinden, wenn und sobald Gott aufhörte, den Geist mit seiner übernatürlichen Kraft zu durchdringen; sie werden niemals zu Naturgaben.

Die scharfe Erfassung dieses Unterschiedes der Gnade als natürlicher und übernatürlicher ist für die Gnadenlehre von der höchsten Wichtigkeit, und der Mangel derselben der Quell der größten Verirrungen auf diesem Gebiete.

Viele Theologen sprechen nun hier die Ansicht aus, daß nur diese übernatürlichen Gnaden, wodurch der Mensch zu einer übernatürlichen Vollkommenheit erhoben und für die Erreichung des ihm gesetzten übernatürlichen Endzieles befähigt wird, nicht aber die natürlichen Gnaden jeden Anspruch von Seite des Menschen ausschließen und daß folglich nur sie den Namen der Gnade im vollen eigentlichen Sinne verdienten, und in der That ist diese Auffassung die der biblischen und kirchlichen Anschauung am meisten konforme. Die h. Schrift setzt überall das, was aus der Gnade stammt, demjenigen, was der Mensch aus sich selber, durch seine natürliche Kraft vermag, gegenüber und ganz dasselbe geschieht im Sprachgebrauche der Kirche; er unterscheidet die Gaben der Natur und die Gaben der Gnade ganz in derselben Weise, wie natürliche und übernatürliche Ordnung und er bezeichnet nur die übernatürlichen, auf das übernatürliche ewige Heil des Menschen, auf das ewige Leben bezüglichen Gaben als Gnaden im vollen eigentlichen Sinne, während er die Gaben der Natur mehr nur im uneigentlichen Sinne als Gnaden bezeichnet. Beruht dieser biblisch-kirchliche Sprachgebrauch auf Wahr-

heit und worin ist er begründet? Man kann und muß eine zweifache Form der Liebe und Güte in Gott unterscheiden, nämlich 1) eine Liebe, welche dem Dasein der Geschöpfe und allen ihren guten Eigenschaften wie die Ursache der Wirkung vorhergeht und lediglich in Gott selbst ihren Grund hat, eine Liebe, wodurch Gott die erste seiner Gaben, die Existenz, das Dasein spendet und sich so erst die Gegenstände schafft und hervorbringt, an welchem sich dann weiterhin seine Güte bethätigt und bethätigen kann; und dann weiterhin 2) eine Liebe und Güte, vermöge deren Gott seine real existirenden Geschöpfe als die Abbilder seines Wesens je nach dem Maße der ihnen verliehenen Ebenbildlichkeit achtet und liebt und ihnen freigebig alle jene Mittel spendet, wodurch sie zu einer ihrer Natur entsprechenden Glückseligkeit gelangen können. Die erstere Form der Liebe ist die eigentliche Schöpferliebe und sie hat ihren Grund lediglich in Gott; denn nicht aus physischer oder sittlicher Nöthigung, sondern aus freiester Wahl hat Gott die Welt geschaffen und die sämmtlichen Schöpfergaben, die Gaben der Natur, z. B. das Dasein der Geschöpfe sowie die ihnen verliehenen natürlichen Kräfte und Anlagen sind daher allerdings die Gaben und Geschenke seiner durchaus freien, reinen, uneigennützigen, unverdienten Liebe und Güte und insofern Gnaden; aber die Gabe, das Geschenk als solches hat doch seinem strengen eigentlichen Begriffe nach, wie die Existenz des Gebers, so auch die Existenz dessen, dem gegeben wird, schon zu seiner Voraussetzung, und schon aus diesem einfachen Grunde bekommen und verdienen deshalb in der That nicht die Gaben der Schöpferliebe, sondern nur die Gaben jener zweiten Liebe und Güte, welche sich an den schon existirenden Geschöpfen bethätigt, den Namen: Gabe, Geschenk im eigentlichen strengen Sinne. Diese zweite Form der göttlichen Liebe und Güte mit ihren Gaben und Geschenken hat nun aber weiterhin, allerdings nicht ihren letzten und höchsten, aber doch zum Theile ihren nächsten Grund in den Geschöpfen selbst, in ihren Gottebenbildlichen Anlagen, in ihrer kreatürlichen Bedürftigkeit und Empfänglichkeit für die göttlichen Liebeserweisungen, in ihrer Bestimmung zur Glückseligkeit u. s. w., die Bethätigungen derselben beruhen deshalb zum Theile auf Nothwendigkeit, gleichsam auf einer göttlichen Verpflichtung und Gott ist sittlich gehalten und verpflichtet, seine vernünftigen Kreaturen, nachdem er sie einmal als seine

Ebenbilder geschaffen, als solche mit Wohlwollen zu umfassen und ihnen die nothwendigen Mittel darzubieten, ohne welche sie selbst ihre natürliche Bestimmung, eine natürliche Seligkeit nicht erreichen können; die Kreaturen haben auf diese Mittel und Gaben, ohne welche sie nicht leben und wirken und nicht glücklich sein und werden können, einen durch die Schöpfung ihnen verliehenen, in ihrer Natur gegründeten Anspruch; sie gebühren ihnen zwar nicht wegen ihrer Verdienste, wohl aber ihrer Natur wegen, als vernünftigen Kreaturen, ganz in derselben Weise, wie dem Kinde die Liebe des Vaters gebührt, und eben diese natürlichen Mittel und Gaben verdienen deshalb und sie bekommen mit Recht in der biblisch-kirchlichen Anschauung nicht den Namen Gnade im vollen eigentlichen Sinne, sondern diesen Namen bekommen nur die specifisch übernatürlichen Gnaden, welche zur Natur des Menschen hinzukommen und ihm in der übernatürlichen Ordnung für den Zweck seiner ewigen Heilserlangung gespendet werden. Nur jene specifisch übernatürliche Gnade, wodurch der Mensch an der Natur und Wesenheit Gottes selbst Antheil gewinnt, wodurch er zu einem Kinde, dem Adoptivsohne Gottes und zur Anwartschaft auf das ewige himmlische Leben erhoben wird, ist für den Menschen ein Nichtgebührendes, ein Nichtschuldiges im strengsten Sinne, sie ist für den Menschen das Princip und der Grund alles Verdienstes, selbst aber nicht Gegenstand desselben; diese Gnade der Kindschaft und nur sie ist daher Gnade im vollsten eigentlichsten Sinne und dasselbe gilt von allen jenen aktuellen Gnaden, welche den Menschen unterstützen und befähigen, als ein Kind Gottes zu leben und zu wirken und Werke zu vollbringen, welche das ewige himmlische Leben, die Theilnahme an göttlicher Herrlichkeit und Seligkeit als Lohn verdienen. Allerdings verlangt und erheischt es hier die Gerechtigkeit Gottes, daß er seinen angenommenen Kindern alle jene nothwendigen Gnaden darbiete und ihnen das ewige Leben als Lohn für ihre guten Werke verleihe; allein alle Ansprüche, welche das Adoptivkind auf den göttlichen Beistand haben kann, gründen doch in letzter Instanz in der Gnade der Kindschaft und sowie daher diese Gnade der Kindschaft als der Grund jener Ansprüche eine pure Gnade im vollsten Sinne ist, so trägt auch alles, was dem Menschen in Folge jener Ansprüche gegeben wird, nothwendig denselben Charakter an sich; es ist unverdiente pure Gnade.

In Beziehung auf die Gaben der Natur kann und darf der Mensch gleichsam mit Gott rechten und zu ihm sagen: Willst du mir jene Gaben nicht geben, d. h. mir die Mittel nicht darbieten, um zu einer natürlichen Seligkeit zu gelangen, so hättest du mich ungeschaffen lassen sollen, was er aber in Beziehung auf jene übernatürlichen Gnaden nicht sagen kann und darf; denn selbst als Schöpfer war Gott nicht gehalten, uns zu seinen Adoptivkindern und der göttlichen Natur und Seligkeit theilhaftig zu machen.

Der bezeichnete biblisch-kirchliche Sprachgebrauch ist demnach ein wohlberechtigter und das Moment des Uebernatürlichen ist daher in den theologisch-dogmatischen Begriff der Gnade mitaufzunehmen. Man kann, darf und muß daher die Gnade im engeren und engsten theologischen Sinne zunächst als gratia increata definiren als jenes ganz specielle, in dem kreatürlichen Verhältnisse gar nicht begründete, durchaus freie, unverdiente Wohlwollen, vermöge dessen Gott seine vernünftigen Kreaturen über alle Forderungen ihrer Natur hinaus zu einem wahrhaft übernatürlichen Endziele, zur beseligenden Anschauung seiner selbst berufen und bestimmt hat; die geschaffene Gnade aber kann und muß man definiren als eine unverdiente und übernatürliche Gabe, welche dem Menschen aus reiner Güte und Liebe zur Wirkung seines Heiles, zur Erreichung des ewigen himmlischen Lebens, also auf dem Heilsgebiete gespendet wird. Diese übernatürliche Gnade ist immer gemeint, wenn in der Theologie von Gnade die Rede ist.

§. 66.

Unterschiede und Eintheilungen der Gnade.

1) Die Gnade d. h. die übernatürliche Gnade im theologischen Sinne umfaßt die sämmtlichen auf das ewige Heil des Menschen bezüglichen Veranstaltungen und Wirkungen Gottes, und derselben gibt es daher sehr viele und mannigfaltige. Zunächst unterscheidet die theologische Schule äußere übernatürliche Gnade, gratia externa und innere Gnade, gratia interna. Die äußere Gnade gehört ihrem Principe nach allerdings der Unsichtbarkeit und der Uebernatürlichkeit

an, aber ihrer Objektivität nach, in demjenigen, worin sie sich ausprägt, gehört sie der Sichtbarkeit an, steht dem Menschengeiste äußerlich, objektiv gegenüber, und afficirt nicht unmittelbar sein inneres geistiges Leben; es sind übernatürliche Werke, die Gott außer uns, aber zu unserem Heile vollbringt, und es gehören demnach dahin die sämmtlichen Thatsachen und Veranstaltungen der übernatürlichen göttlichen Offenbarung z. B. die Wunder, die Prophezeihungen, die Gesetzgebung des Moses, die Menschwerdung Gottes, die Lehre und das Beispiel Christi, die Stiftung der Kirche, die Spendung der Sakramente, die Predigt des göttlichen Wortes u. s. w. Die innere Gnade dagegen gehört in allen Beziehungen der Unsichtbarkeit an und sie besteht in übernatürlichen unsinnlichen Wirkungen, die Gott im Menschen selbst für den Zweck des Heiles vollbringt, in Veränderungen, die in und mit dem Innern des Menschengeistes selbst vor sich gehen und demnach der äußeren Anschauung sich gänzlich entziehen z. B. die Gnade der innern Erleuchtung, die Gnade des Glaubens, der Reue, die Gabe der Wunder, der Prophezie u. s. w.

2) In Betreff der inneren übernatürlichen Gnade unterscheidet die theologische Schule dann weiterhin nach den Andeutungen der Schriftlehre wiederum eine doppelte Klasse von Gnaden, nämlich 1) übernatürliche Gaben und Geschenke, welche einen besonderen Beruf und eine besondere Fähigkeit verleihen, für das Reich Gottes auf Erden zu wirken, welche den Menschen nicht in seinem eigenen Interesse, wenigstens nicht unmittelbar für den Zweck seiner eigenen sittlichen Erhebung, vielmehr zum Nutzen und Frommen seiner Mitmenschen, um in ihnen das Heil zu wirken, von Gott gegeben werden, gratiae gratis datae, χαρισματα, und 2) Gnaden, welche dem Menschen in seinem eigenen Heilsinteresse, für den Zweck seiner sittlichen Erhebung gegeben werden, welche ihn in seiner ethischen Persönlichkeit ergreifen, ihn sittlich erneuern, kräftigen und zu einem Gegenstande des göttlichen Wohlgefallens machen, gratiae gratum facientes. Diese theologische Unterscheidung findet überall in der heil. Schrift ihre Anerkennung und sie hat ihre Grundlage in der wesentlichen Verschiedenheit der Zwecke und Absichten, welche durch die göttlichen Gnadenwirkungen erstrebt und erreicht werden sollen. Die Charismata oder die gratiae gratis datae, von welchen der Apostel

im 1. Br. an d. Kor. 12 mehrere hervorhebt, wie z. B. die Gabe der Wunder, der Prophezie, der Weisheit, der Sprache, (der Vorzug des Priesterthums?) u.s.w. sind wahrhaft und wirklich übernatürliche innere Gnaden und sie treten nur in ihren Wirkungen in die Sichtbarkeit hinüber, aber sie bezwecken nicht die persönliche sittliche Vervollkommnung des mit ihnen Ausgerüsteten, sondern der göttliche Zweck ihrer Mittheilung besteht vielmehr darin, die damit Ausgerüsteten als Organe und Repräsentanten Gottes zu legitimiren und für die Realisirung des Heilszweckes an Anderen z. B. zur Verkündigung des Evangeliums zu befähigen; eben deshalb werden sie denn auch nicht allen Menschen, sondern nur Einzelnen gegeben. Sie werden ferner dem Menschen ganz umsonst, gratis von Gott verliehen nach dem Wohlgefallen seines Willens und sie sind in keiner Weise und in keinem Sinne eine Belohnung für ein etwa vorhergegangenes verdienstliches Streben und Wirken, wie das zum Theile bei den gratiae gratum facientes der Fall ist; sie werden dem Menschen schlechthin durch Gott angethan und er muß sie nicht selten wider seinen Willen für die göttlichen Zwecke verwenden, wie z. B. Bileam die ihm verliehene prophetische Gabe. Die Charismen begründen deshalb auch durchaus keinen persönlichen sittlichen Werth vor Gott und der schlechte Mensch kann sich ihrer eben so sehr erfreuen als der Gute; sie afficiren nicht den innersten Kern der menschlichen Persönlichkeit, seine sittliche Freiheit und wirken nicht erneuernd, umwandelnd und heiligend, sie vermitteln nicht die göttliche Kindschaft des Heils; kurz, sowie sie nicht die Frucht und der Lohn eines sittlichen Verdienstes sind, so befähigen sie auch den Menschen durch sich selbst in keiner Weise, sich ein Verdienst vor Gott zu erwerben und in dem göttlichen Gerichte werden sie daher auch, wie Christus dieses bei Matth. 7, 22 ausdrücklich einschärft, ohne alle Bedeutung sein. Es verhält sich in dieser Beziehung überhaupt mit den Charismen ganz in derselben Weise, wie mit den natürlichen Gaben, z. B. mit der Gabe des Dichters, die ebenfalls, weil schlechthin dem Menschen angethan und umsonst geschenkt, keinen sittlichen Werth begründen und vor Gott nicht angenehm machen. Die Charismen bekommen übrigens den generischen Namen der gratiae gratis datae nicht so fast deshalb, weil sie auf keinem vorhergegangenen Verdienste beruhen — denn auch die gratiae gratum facientes beruhen in höchster Instanz

auf keinem Verdienste — sondern sie erhalten jenen Namen entweder deßhalb, weil sie dem Menschen vorzugsweise nicht in seinem persönlichen Heilsinteresse, also insofern umsonst, zwecklos gegeben, oder deshalb, weil sie von geringerem Werthe sind als die gratiae gratum facientes, der allgemeine generische Name aber immer der geringeren Species zugetheilt wird. Der Mensch z. B. theilt allerdings mit dem Thiere den Gattungscharakter, er ist ein thierisches Wesen; aber er führt doch nicht diesen Namen, sondern nur das vernunftlose Thier bekommt diesen Namen, weil es nicht anders ist, der Mensch aber mehr ist.

Was nun aber dagegen die gratiae gratum facientes betrifft, so werden sie allen Menschen und zwar in ihrem eigenen persönlichen Heilsinteresse dargeboten und gegeben, sie ergreifen den Menschen in dem innersten Kern seiner Persönlichkeit und wirken hier erneuernd und umwandelnd, sie bezwecken und bewirken die Rechtfertigung und Heiligung des Menschen, und flößen ihm ein den Geist jener reinen kindlichen Liebe, welche einzig angenehm macht vor Gott; sie werden ferner dem Menschen nicht schlechthin von Außen angethan und eingesenkt, sondern sie wenden sich zugleich an die freie sittliche Kraft und erheischen die Mitthätigkeit derselben, sie begründen deshalb auch ein Verdienst vor Gott, de condigno in sensu mitiori und de congruo und befähigen den Menschen, sich Ansprüche auf weitere göttliche Gnadenwirkungen und auf das ewige Leben zu erwerben; sie sind deshalb von einem unendlich höheren Werthe und begleiten den Menschen in das jenseitige Leben hinüber.

3) Eben diese übernatürliche, den Menschen innerlich ergreifende und heiligmachende Gnade ist nun vorzugsweise gemeint, wenn in der Theologie von Gnade die Rede ist, und dieselbe wird dann in der theologischen Schule wiederum unterschieden als Gnade des Urstandes, gratia originis seu creatoris, auch gratia sanitatis und als gratia Christi, gratia salvatoris, gratia medicinalis, Erlösungsgnade. Auch der Urmensch, wie er rein und schuldlos aus der Hand Gottes hervorging, bedurfte der übernatürlichen Gnade, und zwar deshalb, weil sein Endziel ebenfalls ein übernatürliches und die ihm vorliegende ethische Aufgabe eine übernatürliche war; auch er sollte und mußte die übernatürlichen Funktionen des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe vollziehen und dazu bedurfte er auch als reine Kreatur

der übernatürlichen inneren Gnade. Der Unterschied zwischen der gratia sanitatis und der gratia medicinalis ist daher kein innerlicher wesentlicher Unterschied; beide schmücken den inneren Menschen mit dem übernatürlichen Geschenke der Gerechtigkeit und Heiligkeit und befähigen ihn zur Lösung seiner übernatürlichen ethischen Aufgabe; der Unterschied derselben ist vielmehr vorzugsweise eine bloß äußerlicher und zwar besteht er 1) darin, daß, während die Gnade des Urstandes den Menschen bloß und schlechthin zur Lösung seiner übernatürlichen Aufgabe befähigte, die gratia medicinalis zu ihrem Zwecke und Ziele hat, den gefallenen Menschen zu befähigen, auf daß er jene Aufgabe im Kampfe mit der in ihm wohnenden Sünde, mit der Concupiscenz u. s. w. zu lösen vermöge; und weiterhin 2) besteht der Unterschied darin, daß, während die erstere dem reinen von Gott geschaffenen geschaffenen Menschengeiste als einem nicht positiv Unwürdigen schlechthin aus reiner Huld und Liebe ohne alle weitere Rücksicht als ein superadditum gegeben wurde, die letztere dagegen dem gefallenen Menschen, dem Sünder als einem positiv Unwürdigen aus reiner Barmherzigkeit und zugleich mit Rücksicht auf das Verdienst Christi zugetheilt wird. Die Gnade des Urstandes ist eine freie unverdiente Gnade; die Gnade Christi ist ebenfalls eine freie und von Seite des Menschen durchaus unverdiente Gnade; aber von Seite Christi ist sie eine verdiente Gnade, Gott gibt sie um des Verdienstes Christi willen, sie hat das Verdienst Christi zu ihrem Principe. Viele Theologen haben diesen letzeren Unterschied zum Theile zu verwischen gesucht, indem sie die Behauptung aufstellten, Christus habe eine durchaus universelle Bedeutung und er würde Mensch geworden sein, auch wenn der Stammvater und in ihm das Geschlecht nicht gefallen wäre, er sei daher in ganz ursprünglicher Weise der stellvertretende Stammvater, das Haupt des ganzen Geschlechts und alle Gnaden, auch diejenigen, welche dem Menschen in seinem Unschuldszustande zu Theile wurden, stammten daher aus seinem Verdienste. Allein diese Behauptung hat doch, wie gezeigt worden ist (S. 205) weder in der Schriftlehre noch in der Tradition irgenwie eine Grundlage und an jenem Unterschied ist daher festzuhalten.

4) Faßt man nun die gratia Christi oder die gratia medicinalis ganz allgemein auf, so umfaßt sie das ganze Erlösungswerk

Christi, wie es allmälig in der vorchristlichen Zeit durch Gott vorbereitet, dann durch Christus vollzogen wurde und weiterhin der Menschheit in seinen Früchten angeeignet wird, und auch die heil. Schrift faßt alles dieses unter dem Begriffe der gratia Christi. Im engeren und engsten Sinne versteht die theologische Schule jedoch im Einklange mit der h. Schrift unter der gratia Christi die vorher bezeichnete innere göttliche Gnadenwirksamkeit und zwar die gratia gratum faciens, wodurch der Mensch zur wirklichen Theilnahme an der Erlösung hingeführt wird, wodurch das neue heilige Leben in ihm Bestand gewinnt, sich erhält und vollendet, und die Vollbringung guter auf das ewige Leben bezüglicher Werke ihm ermöglicht wird. Ihrem besonderen Charakter nach ist diese innere Gnade dann entweder etwas Bleibendes, Dauerndes, Habituelles im Menschen, ein über den Menschen bleibend ausgegossener wahrhaft himmlischer Hauch und sie begründet im Menschen jene bleibende Beschaffenheit, vermöge welcher er innerlich erneuert und zu einer neuen Kreatur umgewandelt ist, wodurch er in seiner Natur himmlisch geartet, Gott ähnlich, ein Kind Gottes ist, wodurch er ein wirlliches Glied am Leibe Christi und seine Gerechtigkeit und Heiligkeit auf ihn hinübergeleitet ist (habituelle, rechtfertigende, heiligmachende Gnade), oder sie ist etwas Momentanes, ein vorübergehender Einfluß Gottes, wodurch der Mensch zur gläubigen Erkenntniß der Wahrheit erleuchtet und Kraft und Stärke zum Wollen und Vollbringen des Guten ihm verliehen wird, aktuelle, wirkliche Gnade. Durch die habituelle heiligmachende Gnade gewinnt der Mensch Antheil an den Früchten der Erlösung Christi und durch ihre Mittheilung und Einsenkung vollzieht sich seine subjektive Erlösung, seine Rechtfertigung und Heiligung; sie reinigt die Seele von der Sünde, macht sie zu einer neuen Kreatur, an der Gott wieder sein Wohlgefallen hat, und würdig der himmlischen Seligkeit, sie bleibt in der Seele des Menschen, so lange er in der Gerechtigkeit verharrt und er wird ihrer nur durch die Todsünde verlustig. Durch die vorübergehende wirkliche Gnade aber wird der Mensch theils auf diese neue Zuständlichkeit vorbereitet, dafür disponirt, theils wird er dadurch in den Stand gesetzt, sich in der neuen Zuständlichkeit frei und freithätig zu bewegen, als ein Kind Gottes wirklich zu leben, die Versuchungen in der Weise zu überwinden, daß sie zu seinem Heile gereichen und überhaupt Werke

zu vollbringen, die das ewige Leben als Lohn davon tragen. Diese aktuelle innere Gnade heißt dann die Gnade der Erkenntniß (gratia cognitionis) oder die Gnade des Willens (gratia voluntatis) je nachdem man ihre den Geist erleuchtende oder ihre den Willen zum Guten stärkende Kraft ins Auge faßt [1]).

Mit diesen beiden Formen der Gnade als habitueller und aktueller hat sich nun die nachfolgende Darstellung näher zu beschäftigen und zwar entwickeln wir zunächst das Wesen der habituellen oder der rechtfertigenden, heiligmachenden Gnade, um derentwillen alle übrigen gegeben werden, sowie die Bedingungen ihres Empfanges von Seite des Menschen.

Zweiter Abschnitt.

Von dem Wesen der Rechtfertigungsgnade (heiligmachende Gnade) und den Bedingungen ihres Empfanges.

§. 67.

Begriff und Wesen der Rechtfertigung. Momente derselben.

Wenn wir den Begriff der Rechtfertigung oder Gerechtmachung hier zunächst ganz allgemein zu bestimmen suchen, so besteht dieselbe und sie kann in nichts anderem bestehen, als in der Versetzung des sündhaften Menschen aus dem Stande der Ungerechtigkait in den Stand der Gerechtigkeit und heiliger Lebensgemeinschaft mit Gott. Zergliedert man diesen Begriff der Rechtfertigung, so schließt er zwei

---

1) Die weiteren Unterscheidungen der aktuellen Gnade als **zuvorkommender**, **begleitender** (unterstützender) und **nachfolgender** (vollendender) als **zureichender** und **wirksamer** Gnade werden späterhin ihre Erörterung finden.

besondere Elemente oder Momente in sich, die aber im Grunde in Eins zusammenfallen und vorzugsweise nur begrifflich auseinander zu halten sind, nämlich 1) die Auslöschung der auf dem Sünder lastenden Schuld im Schuldbuche Gottes, Erlassung der kontrahirten Schuld von Seite Gottes mit ihrer wesentlichen Strafe, und 2) innerliche Umwandlung und Heilung des sündhaften Willens, Befreiung von dem im Schuldbelasteten Menschen vorhandenen sündhaften Grunde, Integrirung desselben, Erhebung des entsündigten Menschen in den Zustand heiliger Gottesgemeinschaft, kurz positive Heiligung und Heiligmachung desselben. Haben sich diese zwei Momente in und an dem Sünder verwirklicht, dann steht er völlig gerechtfertigt, als ein wahrhaft Gerechter wieder vor Gott da, dann erscheint er als zurückversetzt in den Stand ursprünglicher Vollkommenheit und er gleicht einem Menschen, der gar nicht gesündigt hat.

Nach der christlichen Erlösungslehre hat nun Christus, der Gottmensch für die Gesammtschuld des Geschlechts die erforderliche Genugthuung, die dasselbe selbst nicht leisten konnte, geleistet, dasselbe mit Gott versöhnt und die Kraft des neuen Lebens ihm wieder erworben; in Christus, in seiner Genugthuungsthat, in seinem Erlösungsverdienste ist also das Geschlecht objektiv von der Schuld und ihren Folgen befreiet, entsündigt, gerecht und wohlgefällig vor Gott, ein Gegenstand seiner Liebe und Freundschaft; aber diese Erlösung und Versöhnung des Geschlechts ist doch zunächst nur noch erst eine rein objektive, eine bloße Erlösung der Kraft und Möglichkeit nach, eine subjektiv noch ganz und gar in Christus beschlossene; das Geschlecht ist in seinen einzelnen Gliedern noch mit Schuld belastet, noch ungerecht und mißfällig vor Gott, die Schuld sei es die Erbschuld oder die wirkliche Schuld schwebt noch über ihm und haftet noch an und in ihm. Dem Geschlechte muß daher in seinen einzelnen Gliedern das Erlösungsverdienst Christi real zugeeignet werden, seine Gerechtigkeit muß auf sie wahrhaft hinübergehen, und Gott muß demnach 1) auf den Grund des Erlösungsverdienstes Christi dem gefallenen Menschen die auf ihm lastende Schuld, sei es Erbschuld oder wirkliche persönliche Schuld wirklich erlassen und seine Straffälligkeit aufheben, er muß erklären, daß das Genugthuungsverdienst Christi auch speciell für ihn Geltung haben solle, daß er um dieses Verdienstes willen die vorhandene Schuld, die vollzogene

Beleidigung als nicht vollzogen betrachten und ihm die Anwartschaft auf das ewige himmlische Leben und die Kraft desselben wieder zuwenden wolle; und zwar muß Gott dieses nicht bloß erklären, sondern er muß diese seine Erklärung auch 2) an und in dem Sünder verwirklichen, er muß die Sündenschuld wirklich auslöschen, wie in seinem Gedächtnisse, so auch im Innern des Menschen und ihm seine wirksame Liebe wirklich wieder zuwenden, ihn wirklich wieder einsetzen in die Würde und in die Rechte eines Kindes Gottes und Erben der himmlischen Seligkeit. Die Rechtfertigung ist nicht bloß Gerecht- und Straflosigkeitserklärung, Imputation und Applikation des Genugthuungsverdienstes Christi, Auslöschung der Schuld, sondern zugleich positive bleibende Heiligung und Heiligmachung nicht bloß Nichtzurechnung und Auslöschung der Schuld, insofern sie eine Beleidigung des unendlichen Gottes ist, sondern zugleich Vernichtung und Auslöschung der Schuld, insofern sie etwas an und im Innern des Menschen ist, bleibende Heiligung und Heiligmachung durch innere Erneuerung, so daß der gerechtfertigte Mensch wahrhaft zum Kinde Gottes wiedergeboren und eine neue Kreatur vor Gott ist; sie ist Auslöschung der Schuld (Entsühnung) und zugleich positive Heiligung, jene in dieser und diese in jener. Beide Momente gehören nothwendig innerlich zusammen und sind nur verschiedene Seiten einer und derselben Sache. Gott kann um Christi willen den Sünder nicht für schuldlos erklären und als solchen behandeln, so lange dasjenige, was wesentlicher Grund, Folge und Ausdruck der Schuld ist, nämlich die habituelle innere Verkehrtheit und Unfähigkeit zu dem wahrhaft guten, heiligen Leben, noch an ihm haftet, d. h. so lange er nicht innerlich erneuert und in eine neue himmlische Kreatur umgewandelt ist. Von dieser Seite aus betrachtet ist die Rechtfertigung des Menschen, wie hier schon einleuchtet, in letzter und höchster Instanz die ausschließliche und schlechthinnige That Gottes und beruht einzig auf einem göttlichen Gnadenakte; der Mensch vermag keine That zu erschwingen, wodurch die Schuld aufgewogen und gesühnt und die Kraft des himmlischen Lebens ihm wieder erworben würde, seine Rechtfertigung ist die ausschließliche Wirkung des Genugthuungsverdienstes Christi, seiner speciellen Applikation und der Mensch kann die götliche Erklärung, daß er ihm um des Verdienstes Christi willen die Schuld nicht anrechnen wolle, daß sein Verdienst auch

für ihn zur Sühne seiner Schuld Geltung haben solle und wirklich habe, sowie die dargebotene Kraft der Heiligung nur demüthig an und entgegen nehmen.

In dieser angedeuteten Weise wird die Rechtfertigung schon im A. T. aufgefaßt und charakterisirt und zwar hebt es insbesondere das erstere Moment hervor, ohne aber das zweite auszuschließen; es heißt im A. T.: „es werde dem Sünder die begangene Sünde nicht mehr zugerechnet, sie werde zugedeckt; selig sind diejenigen, deren Ungerechtigkeiten erlassen und deren Sünden zugedeckt sind, glückselig der Mann, dem der Herr seine Sünden nicht zurechnet (Ps. 31, 1. 2. ~~35, 2.~~ 51, 11. Jes. 43, 25. 2 Kor. 5, 19)." In eben diesem Sinne heißt es ferner: der Herr erbarmt sich Aller und er verheimlicht die Sünden der Menschen d. h. er betrachtet sie als nichtgeschehene (Weish. 11, 24). Auch kommt der Ausdruck vor: der Gerechtfertigte ist außer dem Gesetze d. h. außer der Strafe, befreiet von derselben (~~Pf. 42, 5~~). Nach allen diesen so klaren und unzweideutigen Erklärungen besteht die Rechtfertigung des Sünders in der Erlassung der Schuld und ihrer wesentlichen Strafe, in ihrer Nichtimputation von Seite Gottes; Gott erklärt, daß er um des Verdienstes Christi willen die begangene Sünde als nicht begangen und die Schuld als abgetragen betrachte, und er erhebt ihn wieder zu der Würde eines Adoptivkindes und Erben der himmlischen Seligkeit. Das A. T. bezeichnet diesen göttlichen Rechtfertigungsakt als ein Verheimlichen, Uebersehen, Zubedecken der begangenen Sündenschuld, aber doch nicht in dem Sinne der Reformatoren, als bleibe nämlich die Schuld innerlich im Menschen haften und als sei die göttliche Schuldlosigkeitserklärung für das gegenwärtige irdische Leben eine bloß äußerliche, sondern es will damit nur dieses ausdrücken, daß die einmal begangene Sündenthat physisch betrachtet zwar nicht zu einer gar nicht geschehenen gemacht und insofern nur bedeckt und vergessen werden könne, daß sie aber doch moralisch, in der göttlichen Idee und Schätzung, sowie im Innern des Menschen durch die Applikation des Verdienstes Christi wahrhaft compensirt und aufgehoben werde. In der Rechtfertigung bringt Gott die Schuld des Menschen mit dem Verdienste und der Gerechtigkeit Christi in eine wirksame Verbindung, so daß sie vor dem Glanze desselben wirklich verschwindet, und Gott erklärt nicht bloß, daß er dieselbe um Christi willen als

eine nicht geschehene betrachten wolle, sondern er betrachtet sie wirklich als nicht geschehen und er nimmt ihn wieder auf in seine heilige Lebensgemeinschaft. Das Eine ist nicht und kann schlechterdings nicht ohne das Andere sein. In diesem Sinne heißt es denn auch im A. T. ausdrücklich: „Gott reinige den Sünder und mache ihn weißer, denn Schnee, er tilge und zerstreue unsere Sünden, wie Nebel und Wolken (Ps. 50. Jes. 44, 22)." Das N. T. aber hebt dieses letztere Moment im Begriffe der Rechtfertigung vorzugsweise hervor und insbesondere begreift der Apostel Paulus überall die Rechtfertigung nicht etwa bloß als eine äußere Gerechterklärung, sondern als eine wahrhaft innere, mit einer inneren Umwandlung verbundene Gerechtmachung, als eine innere Um- und Neuschaffung des Menschen, kurz als Heiligung; er bezeichnet die Gerechtfertigten als neue Kreaturen, als solche, die der Sünde abgestorben, nach dem Geiste d. h. nach dem neuen Leben neugeschaffen, wahrhaft wieder oder neugeboren sind [1]).

Die biblische Wahrheit des angegebenen Rechtfertigungsbegriffes erhellt denn auch noch insbesondere daraus, daß die Rechtfertigung des Menschen nach biblischer Anschauung Stufen und Grade in sich zuläßt. In der Rechtfertigung als Gerechterklärung, als Zurechnung der Gerechtigkeit Christi und Straflosigkeitserklärung sind selbstredend keine Stufen und Grade gedenkbar; wohl aber sind sie möglich und gedenkbar in dem Zustande der Rechtfertigung als innerer Heiligung; wer in sich erneuert und geheiligt ist, der kann noch immer heiliger werden, und die h. Schrift begreift folglich, indem sie von solchen Stufen redet, die Rechtfertigung des Sünders nicht bloß als Imputation der Gerechtigkeit Christi, sondern zugleich als eine Zuständlichkeit im Innern des Menschen, worin die Gerechtigkeit Christi, seine Heiligkeit in fortschreitendem Maße auf ihn wahrhaft hinübergeht und ihm innerlich inhärirt [2]).

2) Ganz derselbe Begriff von der Rechtfertigung als Auslöschung, Nichtzurechnung der Schuld und als innerlicher Austilgung der Sünde, als Entsündigung und Heiligung war auch vom Anfange an in der

---

1) Tit. 3, 4–7. Ephes. 2, 8–10. 4, 24. Col. 2, 12. Rom. 6, 4. 7, 6. Cf. Act. 3, 19. Rom. 3, 22. 5, 1 etc. Gal. 1, 16. 3, 20. Heb. 1, 3. Jac. 2, 25.
2) II. Pet. 3, 18. Apoc. 22, 11.

Kirche der herrschende, und bis zum 16. Jahrhundert fand in dieser Hinsicht unter den Lehrern der Kirche eine vollkommene Uebereinstimmung der Ansicht statt. Sämmtliche Kirchenväter fassen die Gerechtigkeit des neuen Menschen nicht etwa auf als die Gerechtigkeit Christi, insofern sie dem Menschen bloß äußerlich imputirt wird, sondern als die Gerechtigkeit Christi, insofern sie ihm zugleich innerlich mitgetheilt und eingegossen wird; die Rechtfertigungsgnade ist ihnen eine von Christus, seinem Verdienste ausströmende, dem Menschen innewohnende himmlische Kraft, wodurch derselbe Eins mit Christus, innerlich erneuert und geheiligt wird. „Was ist, so sagt z. B. der h. Augustin (epist. 8) die Gerechtigkeit, die in uns ist, anderes, als die Schönheit des inneren Menschen, und eben so sagt er in seiner Schrift de spiritu et littera c. 32: die Liebe Gottes ist in unsere Herzen ausgegossen und zwar nicht bloß jene Liebe, womit er uns liebt, sondern zugleich jene Liebe, wodurch er bewirkt, daß wir ihn lieben [1].“ Eben so sagt der h. Ambrosius in seiner Schrift de mysteriis c. 7: „Du hast, so redet er die durch die Taufe Gerechtfertigten, die Neophyten an, ein weißes Kleid empfangen zum Zeugnisse, daß du den Unflath der Sünde abgelegt und das keusche Gewand der Unschuld (und Heiligkeit) angelegt hast.“ Ganz in derselben Weise sprechen sich die übrigen Väter aus; alle begreifen die Rechtfertigung zugleich als habituelle innere Heiligung, als iustitiä Christi, nobis inhaerens. Erst die Reformatoren stellten eine der bis dahin in der Kirche geltenden ganz entgegengesetzte Theorie auf. In der Auffassung des objektiven Erlösungswerkes Christi stimmten sie mit der kirchlichen Anschauung ganz zusammen und lehrten demgemäß, daß Christus durch sein Leiden und Sterben die Schuld des Geschlechts wahrhaft gesühnt und ihm die Befreiung von aller Strafe, die göttliche Huld und Gnade, die Kindschaft und das ewige Leben verdient und wieder erworben habe; sie trennten sich aber von der kirchlichen Lehre sofort in der Beantwortung der Frage, wie das

---

1) Cf. De civit. Dei l. 19. c. 27. De Trin. l. 15. c. 8. De peccat. mer. et rem l. 1. c. 10. Legimus iustificari in Christo, qui credant in eum, propter occultam communicationem et inspirationem gratiae spiritualis, qua quisquis inhaeret Domino, unus spiritus est. Cf. Cyrill. Alex. de trinit. Dial. 6. Chrys. de sacerd. l. 3. n. 6.

Erlösungsverdienst Christi mit seinen Früchten dem Menschen zu Theile werde. In dieser Beziehung lehrten sie: durch den Glauben allein werde der Mensch gerechtfertigt. Diesen Glauben schaffe und wirke Gott in Allen, die er nach seinem Wohlgefallen zum ewigen Leben vorherbestimmt habe, und wer nun diesen Glauben besitze, der könne und dürfe sich seines Heils getrösten und desselben unerschütterlich gewiß sein, er sei gerechtfertigt. Unter diesem Glauben verstanden die Reformatoren dann nicht eine wahrhaft innere sittliche Lebenskraft, wodurch der Mensch innerlich erneuert und mit Gott und Christus in eine innere Lebensgemeinschaft versetzt werde, sondern das bloße zuversichtliche unerschütterliche Vertrauen des einzelnen Menschen, daß Christus auch speciell für ihn gestorben sei und daß sein Verdienst auch für ihn specielle Geltung habe (fiducia specialis). Diese gläubige Zuversicht ruft Gott im Menschen, den er um Christi willen begnadigen und beseligen will, hervor, ohne sein Zuthun, ohne alle Vorbereitung, durch seinen magischen Gnadeneinfluß, und sowie der Mensch diesen Glauben in einer durchaus selbstlosen, passiven Weise empfängt, so ist und bleibt er auch für dieses gegenwärtige Leben ein durchaus Selbstloses und Passives, er wird nicht zu einem das Leben erneuernden und umgestaltenden Principe, zum fruchtbaren Quell der Heiligung und heiliger Werke, sondern er ist und bleibt ein schlechthin von Außen ihm Angethanes und Aufgezwungenes, wodurch das freie persönliche Leben des Menschen gar nicht berührt und afficirt wird. Indem Gott dem Sünder jenen Glauben einsenkt, so erklärt er damit nur, daß er um Christi willen die ihm zugefügte Beleidigung als nicht zugefügt betrachten, ihm sein Wohlwollen wieder zuwenden und ihn als einen Schuldlosen behandeln wolle; er rechnet ihm bloß äußerlich das Verdienst Christi zu, er ändert sein Verhältniß zum Sünder, seine Gesinnung ihm gegenüber, nicht aber das Verhältniß, die innere Zuständlichkeit des Sünders; der gerechtfertigte Mensch verbleibt vielmehr ganz und gar in dem alten Zustande der Sünde; die Concupiscenz, worin nach den Reformatoren das Wesen der Erbsünde, wie aller Sünde besteht, bleibt das in ihm herrschende Princip und all sein Thun und Wirken ist und bleibt daher, so lange er im Fleische wandelt, Sünde; er häuft noch fortwährend Sünde auf Sünde, und fährt fort Gott zu beleidigen; aber Gott übersieht und

ignorirt diese fortgesetzten Beleidigungen des um Christi willen durch den Glauben Gerechtfertigten. Erst im jenseitigen Leben vollzieht sich im gerechtfertigten Menschen die Erneuerung und Heiligung seines Wesens, seine himmlische Verklärung und Vergöttlichung; aber sie beginnt in keiner Weise schon in diesem irdischen Leben, in einer wahrhaft inneren Gerechtmachung und Heiligung.

Die Reformatoren betrachteten demnach die Rechtfertigung einseitig als einen bloß äußerlichen Akt, als eine bloße iustificatio externa et forensis und sie legten ihr den Sinn unter, daß wir zwar durch Christus, auf den Grund seines Verdienstes allerdings von Gott gerechtfertigt und begnadigt seien, aber doch nicht so, als wenn damit zugleich die Sünde in uns wahrhaft ausgetilgt würde, als wenn wir durch die Applikation des Verdienstes Christi wahrhaft innerlich gereinigt und geheiligt würden, sondern nur so, daß Gott unsere Sündenthat, die persönliche, wie die in Adam contrahirte, um Christi willen als eine nicht vollzogene betrachte, sie gewissermassen zudecke, die Augen von derselben verschließe, sie ignorire und übersehe und daß er uns zugleich frei erkläre von den ewigen Strafen der Sünde, der ewigen Verdammniß [1]). Während demnach nach der biblisch-kirchlichen Lehre das Verdienst Christi, seine Gerechtigkeit und Heiligkeit lebendig auf den Menschen hinübergeht, sein gesammtes geistig-sittliches Leben um- und neuschaffend, so bleibt nach Lutherischer Ansicht die in Christus wohnende Gerechtigkeitsfülle ganz und gar in Christus beschlossen, sie geht nicht innerlich auf den Gerechtfertigten hinüber als Princip und Quell eines neuen heiligen Lebens, sondern sie verhält sich ganz äußerlich zu demselben, sie be-

1) Apol. Conf. August. c. 3. art. 6. Justificare vero hoc loco (Rom. 8, 1) forensi consuetudine significat reum absolvere et pronuntiare iustum, sed propter alienam iustitiam, videlicet Christi, quae aliena iustitia communicatur nobis per fidem. Form. Concord: Vocabulum iustitiae in hoc negotio significat iustum pronuntiare, a peccatis et aeternis peccatorum suppliciis absolvere propter iustitiam Christi, quae a Deo fidei imputatur. cf. Lib. symb. Eccles. Luth. Lips. P. 2. p. 108. 124. Calvin. Instit. l. 3. c. 11. Ita nos iustificationem simpliciter interpretamur acceptationem, qua nos Deus in gratiam receptos pro iustis habet. Eamque in peccatorum remissione ac iustitiae Christi imputatione positam esse dicimus.

deckt bloß seine noch immer vorhandene Unreinheit und befreiet bloß von der Strafe; alles das, was wesentlicher Grund und Ausdruck der Schuld ist, die habituelle Unheiligkeit des Sünders wird nur verhüllt, der Gerechtfertigte ist und bleibt innerlich an die Sünde gekettet, durchaus unfähig, eine wahrhaft gute, auf das ewige himmlische Leben bezügliche Handlung zu setzen.

Zur näheren Erläuterung dieses Begriffes bediente sich Luther des Vergleiches mit einem menschlichen Richter, welcher den Angeschuldeten, dessen Verbrechen nicht hinlänglich erwiesen werden könne, gleichfalls ab instantia frei spreche und von der Strafe entbinde, ohne ihn jedoch damit zugleich für innerlich rein und schuldlos zu erklären und in einen Schuldlosen umzuwandeln; die Lossprechung des Richters habe nicht die Bedeutung, als wolle er damit erklären, der Angeschuldete habe das Verbrechen wirklich nicht begangen, sondern er erkläre nur, er wisse nicht, es sei ungewiß, ob er es begangen habe und deshalb könne und werde er keine Strafe verhängen; ganz in ähnlicher Weise verhalte es sich mit der göttlichen Rechtfertigung.

Die Rechtfertigung ist und war demnach den Reformatoren nicht wahre innere Gerechtmachung, Erneuerung und Heiligung, sondern bloße Gerechtsprechung, bloße Straflosigkeitserklärung, ein absoluter, rein richterlicher, in Gott beschlossener Akt (actus forensis), wodurch das Verhältniß Gottes zum Menschen, nicht aber die Zuständlichkeit des Menschen selbst verändert wird; Gott schauet ihn bloß mit andern Augen an, ohne daß er aber ein Anderer geworden ist; Gott liebt ihn wieder als sein Kind und Erben der Seligkeit, aber bloß in Christus, weil er ihn als Eins mit ihm betrachtet; in ihn selbst aber ist gar nichts hineingekommen, was ihn lieb und werth vor Gott machen könnte, worauf sein Auge mit Wohlgefallen wieder ruhen könnte, keine innere Schönheit ist ihm zu Theile geworden, sondern er steckt noch ganz und gar in dem alten Zustande, in dem häßlichen Unflathe der Sünde und er erfährt und vernimmt die ihm zu Theile gewordene Rechtfertigung bloß in dem durch einen Akt der göttlichen Allmacht ohne sein Zuthun ihm eingeflößten Glauben, nicht aber in einem freien sittlichen Akte, nicht in der Wiederbefähigung zu wahrhaft sittlichen Funktionen und Thätigkeiten. Zur Heiligung und zu wahrhaft guten sittlichen Werken kommt es bei dem Gerecht-

fertigten, so lange er im Fleische wandelt, in keiner Weise und dazu kann es nicht kommen, da das Princip und Wesen aller Sünde, die concupiscentia dominans noch an ihm haftet und nothwendig all sein Thun verdirbt. Diese Heiligung ist aber auch an sich, wie etwas Unmögliches, so etwas Gleichgültiges; denn über das Endschicksal des Menschen entscheidet einzig die göttliche Begnadigung, die Zurechnung des Verdienstes Christi.

Insofern nun die Rechtfertigung des Sünders in einer bloßen göttlichen Gerechtsprechung besteht und die Erlangung derselben eine freie sittliche Thätigkeit des Menschen weder zur Voraussetzung noch zur Folge hat, insofern lehrten die Reformatoren weiterhin mit Recht, daß es in dem Zustande der Rechtfertigung keine Stufen und Grade, keine Zu- und Abnahme gebe und geben könne. Dasjenige Moment, wodurch einzig die Möglichkeit der Veränderung, des Wandelbaren in den Zustand der Rechtfertigung hervorgebracht wird, nämlich die freie sittliche Thätigkeit des Menschen in der Aneignung und Auswirkung der mitgetheilten Heiligungskräfte wurde und war ja von den Reformatoren gänzlich verkannt und geläugnet; die Rechtfertigung aber, als bloße Gerechtsprechung, als ein rein göttlicher Akt ist in der That entweder oder sie ist nicht, sie wird von Gott gegeben oder nicht gegeben, sie läßt keine Grade und Stufen zu, und mit Recht zogen daher die Reformatoren jene Consequenz. Nur dort, wo die Rechtfertigung zugleich als Heiligung begriffen wird, kann von einem Wachsthum, von Stufen und Graden die Rede sein. Eine andere eben so nothwendige Consequenz war dann die weitere Lehre der Reformatoren, daß die Rechtfertigung auch nicht durch die größten Laster, sondern einzig wieder verloren gehe durch die Sünde des Unglaubens, durch den Verlust des Glaubens, den Gott, wie er ihn nach seinem Wohlgefallen gebe, so auch wieder entziehen könne.

Was nun diese Rechtfertigungstheorie der Reformatoren betrifft, so wird die nachfolgende Darstellung die innere absolute Verwerflichkeit derselben nach allen ihren einzelnen Momenten darthun. Fassen wir hier zunächst bloß den protestantischen Begriff der Rechtfertigung ins Auge, so liegt das Widersinnige desselben ganz klar zu Tage. Der menschliche Richter kommt allerdings aus Mangel an Einsicht häufig in die Lage, daß er den wirklichen Verbrecher ab instantia frei sprechen und für schuld- und straflos erklären muß, ohne daß

er es wirklich ist. Dem unendlichen, allwissenden und allheiligen Gotte aber kann dieses nicht begegnen und er kann demnach den Sünder nicht für rein und schuldlos erklären, wenn er es nicht in Wirklichkeit ist. Jenes protestantische Ignoriren und Nichtzurechnen der Sünde steht im direkten Widerspruche mit der göttlichen Allwissenheit, Gerechtigkeit und Heiligkeit. Gott kann die ihm zugefügte unendliche Beleidigung dem Sünder nicht um Christi willen verzeihen, so lange dasjenige, was der Grund dieser Beleidigung ist, nämlich der feindlich von ihm abgewendete Wille im Sünder fortdauert und nicht in den entgegengesetzten umgewandelt ist, Gott kann sein feindliches Verhältniß zum Sünder nicht umändern, so lange der Sünder sein feindliches Verhältniß zu Gott nicht umändert, und insofern daher der Sünder durch eigene Kraft dieses nicht vermag, insofern muß Gott dieses an ihm vollbringen, und die Rechtfertigung ist daher von Seite Gottes wesentlich nicht bloß ein Akt, wodurch der Sünder losgesprochen wird, sondern zugleich ein solcher Akt, wodurch der Sünder innerlich so verwandelt und geheiligt wird, daß er mit Recht losgesprochen werden kann, ein Akt, wodurch der Grund der Trennung von Gott allseitig aufgehoben und ein wirklich heiliger, gottgefälliger Zustand erzeugt wird. Schon den Reformatoren selbst drang sich denn auch das Widersinnige ihres Rechtfertigungsbegriffes unwillkürlich auf und sie sahen sich genöthigt, einzulenken; sie räumten ein und lehrten, daß der durch den Glauben gerechtfertigte Mensch allerdings unter dem Einflusse der Gnade allmälig auch eine innere Freude an Gott, eine innere Lust an dem Gesetze des Guten gewinne und durch Dankbarkeit u. s. w. zu einer mehr oder weniger vollkommenen Befolgung desselben fortgetrieben werde, daß es also schon in diesem Leben zu einer gewissen Heiligung komme; allein daneben hielten sie doch strenge ein Zweifaches fest 1) daß die Rechtfertigung principiell bloße Gerechtsprechung sei und schon vor der Heiligung und unabhängig vor ihr sich im Sünder vollzogen habe, daß die Heiligung bloße wünschenswerthe Folge, in keinem Sinne aber Bedingung und wesentliches Moment der Rechtfertigung sei; und 2) daß die der Rechtfertigung nachfolgende Heiligung keine wahrhaft innere, dem freien Menschen wirklich angehörende, sondern mehr nur eine äußere, eine schlechthin durch den göttlichen Geist gewirkte sei, neben welcher das Princip der Unheiligkeit, die Con-

cupiscenz mit ihren nothwendigen Offenbarungen, den aktuellen Sünden im Menschen fortbestehe. Jenes Einlenken ist und war daher kein wirkliches Einlenken, wodurch die Grundanschauung von der Rechtfertigung afficirt wird [1]).

Ganz mit Recht wurde daher diese widersinnige Rechtfertigungstheorie sofort bei ihrem Hervortreten von der katholischen Kirche als eine falsche und häretische verworfen und die Synode von Trient machte es sich in ihrer sechsten Sitzung zur Aufgabe, ihr die wahre, durch Vernunft, Schrift und Tradition geforderte entgegenzusetzen. Das Tridentinum begreift die Rechtfertigung ihrem Wesen nach nicht als eine bloß äußerliche, juridische, als bloße Nichtzurechnung der Schuld, als bloße Imputation der Gerechtigkeit Christi, sondern zugleich als eine wahrhaft innerliche Rechtfertigung, durch welche eine gänzliche Umschaffung des Gemüths, eine wahre innerliche Befreiung von aller Sünde sich vollzieht, wodurch der Mensch in den Stand der Unschuld zurückversetzt und habituell, bleibend befähigt wird, wahrhaft gute, verdienstliche, auf das ewige Leben bezügliche Handlungen zu vollbringen [2]). Die Synode begreift und bezeichnet sie als „Erlaß der Schuld um Christi willen (remissio peccatorum) und zugleich als innere Erneuerung (renovatio interioris hominis) durch freiwillige Annahme der Gnade und der sie begleitenden Gaben, so daß der Mensch, der Ungerechte, gerecht und

1) L. c. P. 3. p. 126. Renovatio et sanctificatio, quamvis et ipsa sit beneficium mediatoris Christi et opus spiritus S., tamen ad articulum aut negotium iustificationis coram Deo non pertinet, sed eam sequitur, quia propter carnis nostrae corruptionem in hac vita imperfecta est et nondum omnibus numeris absoluta. Calvin. Antid. Conc. Trid. ad sess. 5 ed. Manet ergo peccatum in nobis, neque per baptismum statim una die exstinguitur, sed quia deletur reatus (poenae), imputatione nullum est.

2) Conc. Trid. sess. V. C. 5: Si quis per Jesu Christi nostri gratiam, quae in baptismate confertur, reatum originalis peccati remitti negat, aut etiam asserit, non tolli totum id, quod veram et propriam peccati rationem habet, sed istud tantum radi et non imputari, anathema sit. Sess. 6. can. 11: Si quis dixerit, homines iustificari vel sola imputatione iustitiae Christi, vel sola peccatorum remissione exclusa gratia et charitate, quae in cordibus eorum per spiritum sanctum diffundatur atque illis inhaereat, aut etiam gratiam, qua iustificamur, esse tantum favorem Dei, anathema sit.

Gottes Freund wird, dessen Feind er war, um nach der ihm gegebenen Hoffnung Erbe des ewigen Lebens zu sein" [1]), als reale Wiedereinsetzung in den Zustand der göttlichen Kindschaft mit allen ihren innern Vorzügen und Rechten, als eine Vernichtung des Zusammenhanges mit dem sündhaften Adam und zugleich als Versetzung in die Lebensgemeinschaft mit Christus, dem Gerechten und Heiligen, kraft welcher der Mensch auch in sich selbst wahrhaft gerecht und heilig wird, „mit der Vergebung der Sünden zugleich die eingegossenen Gnaden, nämlich den Glauben, die Hoffnung und die Liebe empfängt" [2]), kurz als Lossprechung, Entsühnung, und zugleich als Heiligung, als Einsenkung des habitus heiliger kindlicher Liebe. In und mit allen diesen Bestimmungen verwirft die Synode von Trient die protestantische Anschauungsweise mit Nachdruck, aber sie verwirft dieselbe doch, wie hier ausdrücklich zu bemerken ist, nicht gänzlich und in jedem Sinne; vielmehr weiß auch sie keinen anderen Grund, weshalb Gott dem Sünder die Schuld erläßt und ihm seine Huld und Liebe wieder zuwendet, als eben das unendliche Verdienst, die Gerechtigkeit Christi; die Rechtfertigung ist auch ihr Erlaß, Nichtzurechnung der Schuld durch specielle Applikation des Verdienstes Christi; allein sie beschränkt hierauf nicht die Rechtfertigung des Sünders, sondern fügt die innere Reinigung und Heiligung als ein nothwendiges Moment hinzu und zugleich lehrt sie, daß die Auslöschung der Schuld im göttlichen Gedächtnisse sich nicht eher vollziehe und vollziehen könne, als bis sich die innere Heiligung vollzogen habe, daß beide in einander fallende Momente sind; die causa formalis et efficiens iustificationis ist der Synode nicht einseitig die iustitia Christi, homini externa imputata, sondern zugleich die iustitia Christi, animae inhaerens et infusa, d. h. die Gerechtigkeit und Heiligkeit Christi, insofern sie wahrhaft als ein sittliches Lebensprincip auf den Gerecht-

1) Trid. S. VI. C. 7. Quae iustificatio non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae et donorum: unde homo ex iniusto fit iustus et ex inimico amicus, ut sit haeres secundum spem vitae aeternae.

2) Ibidem. In ipsa iustificatione cum remissione peccatorum haec omnia simul infusa accipit homo per Jesum Christum, cui inseritur, fidem spem et charitatem.

fertigten hinübergeht und ihn innerlich umwandelt und heiligt. Diese innere Umwandlung und Heiligung des Sünders und die guten Werke, die er in dem neuen Zustande vollbringt, ihr innerer Werth und ihre Verdienstlichkeit sind allerdings nicht der Grund, wodurch die Schuld nach ihrer unendlichen Gott zugewendeten Seite gehoben und moralisch als eine gar nicht begangene im göttlichen Gedächtnisse ausgelöscht wird, sondern dieser Grund ist einzig das Verdienst Christi und seine Zurechnung, und die Rechtfertigung ist daher in der That vor Allem ein göttlicher Verzeihungsakt, Gerechtsprechung um des Verdienstes Christi willen; allein Gott kann doch die ihm zugefügte Beleidigung nicht um Christi willen verzeihen, so lange sie im Innern des Menschen fortdauert und fortwirkt, und die Rechtfertigung ist mithin nothwendig in einer Einheit des Moments zugleich Mittheilung und Einsenkung wahrhaft sittlicher Kräfte, wodurch der Mensch innerlich erneuert und geheiligt wird. Die protestantische Anschauungsweise verwirft daher das Tridentinum wirklich nur wegen ihrer Einseitigkeit, nur deshalb, weil sie das erstere Moment, den Erlaß der Schuld um des Verdienstes Christi willen einseitig festhält, das zweite Moment aber, die innere Heiligung nicht als ein eben so wesentliches und nothwendiges damit verbindet.

Die Reformatoren faßten die causa meritoria der Rechtfertigung, das Versöhnungsverdienst Christi in seiner bloß äußerlichen Applikation zugleich als die causa formalis et efficiens derselben, und eben dieses ist und war ihr vom Tridentinum bekämpfter Irrthum. Nicht die Liebe Gottes oder die Liebe Christi, womit er uns liebt, sondern zugleich jene göttliche Liebe, womit wir ihn lieben und die uns um Christi willen eingegossen wird, ist die causa formalis iustificationis, darin besteht unsere Rechtfertigung; diese rein kindliche Liebe zu Gott, ihr innerer Werth verdient allerdings nicht die Lösung des alten Schuldverhältnisses; allein mit ihr kann doch das Schuldverhältniß nicht mehr zusammenbestehen, einer solchen Liebe und Liebeswürdigkeit entspricht nothwendig die göttliche Gegenliebe und mit ihr ist daher der Erlaß der Schuld um Christi willen in einer Einheit des Moments immer und nothwendig verknüpft und verbunden.

§. 68.

Princip, Grund und Ursache der Rechtfertigung und Heiligung.

1) Nach der Offenbarungslehre liegt der Grund und die Ursache der Rechtfertigung und Heiligung nicht in irgend einem Bestreben oder Thun von Seite des Menschen, sondern einzig in der Liebe und Barmherzigkeit, in der Kraft und Wirksamkeit Gottes. Gott allein ist heilig und die Kreatur vermag es nur zu werden durch göttliche Mittheilung. Gott allein, der Allheilige ist demnach das Princip und die Ursache der Rechtfertigung und Heiligung, und zwar ist sie, als ein opus ad extra, das Werk des dreipersönlichen Gottes. Der Vater ist das Princip und die Ursache der Rechtfertigung, insofern er als der Urgrund von Ewigkeit her den Rathschluß der Erlösung gefaßt und seine Ausführung und Vollendung durch den Sohn und heil. Geist beschlossen hat (Joh. 17, 17. 1 Thess. 5, 23). Der Sohn, Christus ist das Princip der Erlösung und Heiligung, insofern er den Rathschluß des Vaters ausgeführt, durch sein genugthuendes Verdienst, durch sein heiliges Leiden und Sterben die Schuld der Menschheit objektiv gesühnt und ihr einen Gnadenschatz ausgewirkt und zubereitet hat, aus welchem sie die Kraft der Heiligung schöpfen kann; Christus, sein unendliches Verdienst ist der eigentliche nächste Grund, die wirksame verdienende Ursache unserer Versöhnung und Heiligung (causa meritoria et moralis iustificationis [1]). Der h. Geist endlich ist das wirksame Princip der Rechtfertigung und Heiligung, insofern er die durch Christus objektiv vollbrachte Erlösung in den Einzelnen subjektiv zur Ausführung bringt, die durch Christus verdiente Heiligungsgnade der Menschheit im Ganzen und Einzelnen aneignet und zuwendet; er ist das unmittelbare entsündigende und heiligende Princip, welches da in den erstorbenen Herzen das Feuer der Liebe entzündet und sie

---

1) Rom. 3, 23. Ephes. 2, 1—11. 5, 26. 1 Cor. 1, 30. Trid. Sess. VI. Cap. 1. 2. 7. Con. 1, 3.

umschafft zu Tempeln, in welchen er in seiner ganzen Fülle wohnt und wohnen kann; er vermittelt unsere Verbindung mit Christus und bewirkt, daß seine Gerechtigkeit und Heiligkeit und eben damit einschließlich der Erlaß der Schuld um Christi willen, die Lösung des Schuldverhältnisses uns zu Theile wird, d. h. er vollzieht durch seine wirksame Innewohnung unsere innere Ausreinigung und Heiligung, und begründet jene bleibende habituelle Zuständlichkeit, worin wir befähigt und qualificirt sind, Gott von ganzer Seele zu lieben und von ihm als seine Kinder wieder geliebt zu werden.

Man nennt in der theologischen Schulsprache diesen Zustand, der Rechtfertigung und Heiligung, den Zustand, den Stand der rechtfertigenden oder heiligmachenden Gnade, und diese ist daher jene übernatürliche Gnade, wodurch dem Sünder das Verdienst Christi zur Auslöschung seiner Schuld nicht bloß zugerechnet wird, sondern die Gerechtigkeit und Heiligkeit Christi zugleich bleibend auf ihn hinübergeht, wodurch ihm die göttliche Kindschaft und Erbschaft nicht bloß in sichere Aussicht gestellt, sondern in realer wirksamer Weise wirklich innerlich in ihren ersten lebendigen Anfängen zugetheilt wird, wodurch er bleibend in seiner Natur geheiligt und zu einer neuen himmlischen Kreatur umgewandelt wird, an der Gott wieder sein Wohlgefallen hat und welche befähigt ist, unter dem Einflusse der aktuellen Gnade, wahrhaft gute, gottgefällige Werke, Werke für das ewige Leben zu vollbringen; sie schließt die Auslöschung der Schuld um des Verdienstes Christi willen und bleibende Einsenkung der durch Christus verdienten Heiligungskräfte, sowie die Anwartschaft auf die ganze Fülle der aktuellen Gnade in einer untrennbaren Einheit des Moments in sich [1]). Ihrer Natur und ihrem Wesen

1) In der dogmatischen Schulsprache unterscheidet man nicht selten zwischen rechtfertigender und heiligmachender Gnade und zwar bezeichnet man die heiligmachende Gnade vorzugsweise als rechtfertigende Gnade, insofern sie dem positiv Unwürdigen zu Theile wird und die Auslöschung der Schuld als Moment in sich hat, insofern sie also die prima iustitia, die translatio a statu peccatoris in statum gratiae et adoptionis bewirkt; sie heißt aber vorzugsweise heiligmachende Gnade, wenn sie im Innern des Empfängers, wie z. B. beim Urmenschen keine Schuld vorfindet oder bei dem schon Gerechtfertigten eine Steigerung des Heiligungszustandes bewirkt.

nach ist sie nichts Vorübergehendes, nichts Aktuelles und durch sich selber Thätiges, sondern etwas Habituelles, bleibend an der Seele Haftendes, ein bleibend über sie ausgegossener himmlischer Hauch, wodurch der Mensch in seiner Natur geheiligt und befähigt wird, unter dem Einflusse der aktuellen Gnade die Funktionen des Glaubens, der Hoffnung, der Liebe mit Leichtigkeit zu vollziehen, sie ist das auf dem übernatürlichen Gnadengebiete, was die natürliche dichterische oder künstlerische Anlage auf dem natürlichen Gebiete ist und sie begründet so eine bleibende, zuständliche Gerechtigkeit und Heiligkeit, so daß der Mensch nicht bloß in den vorübergehenden Momenten, wo er unter dem Einflusse der aktuellen Gnade glaubt, hofft, liebt und sonstige gute Werke verrichtet, sondern stets und immer ein Gerechter uud Heiliger ist und so genannt werden muß.

Diese habituelle, heiligmachende Gnade vermittelt, schafft und wirkt der heilige Geist vermittelst des Sakraments im Innern des Sünders, und während daher der h. Geist die causa efficiens und das Sakrament (Taufe und Buße), die causa instrumentalis unserer Rechtfertigung ist, so ist die causa formalis derselben, d. h. dasjenige Moment, wodurch der Sünder (formaliter) wahrhaft und wirklich innerlich wieder gerecht und heilig wird, die durch den heil. Geist im Sakrament mitgetheilte heiligmachende Gnade, der uns eingegossene habitus reiner kindlicher Liebe, „die Gerechtigkeit Gottes, aber nicht, wie die Synode von Trient (l. c. c. 7) sagt, jene, wodurch Er selbst gerecht ist, sondern jene, vermöge welcher Er uns gerecht macht, indem er das Innere unserer Seele erneuert und wir nicht nur als Gerechte geachtet, sondern wirklich Gerechte genannt werden und sind, indem wir die Gerechtigkeit in uns aufnehmen, ein Jeder nach seinem Maße, welches der h. Geist austheilt dem Einzelnen, wie Er will, und nach eines Jeden eigener Zubereitung und Mitwirkung."

2) Wenn nun so nach der Schrift- und Kirchenlehre die Rechtfertigung und Heiligung des Menschen ihren eigentlichen Grund und ihre eigentliche Ursache in dem Verdienste Christi als unseres Repräsentanten hat und durch göttliche Thätigkeit sich vollzieht, so ist sie doch nicht ganz und in jedem Sinne die bloße Frucht des Verdienstes Christi und göttlicher Thätigkeit. Der Mensch selbst ist vielmehr der nothwendige Mitfaktor in dem Werke seiner Erlösung und Recht-

fertigung. Es gilt dieses allerdings nicht von der Rechtfertigung des bloßen noch unmündigen Erbsünders, welche sich selbstredend nur in einer rein passiven, selbstlosen Weise vollziehen kann; wohl aber gilt es von der Rechtfertigung eines jeden zum Selbstbewußtsein erwachten Menschen, von der Rechtfertigung des persönlichen aktuellen Sünders, und zwar ergibt sich die Nothwendigkeit dieser Annahme schon unmittelbar aus der Natur der Sache. Christus ist allerdings in dem Geschäfte unserer Wiederversöhnung unser Repräsentant und Mittler beim Vater, und wir werden nur mit Rücksicht auf sein Verdienst und durch die von ihm ausströmende Kraft in den Stand der Schuldlosigkeit und Heiligkeit zurückversetzt; allein jede ethische Repräsentation ist von beiden Seiten eine freiwillige, keine erzwungene, und die objektive Vertretung Christi kann daher wirklich nur dann für uns gelten, wenn wir dieselbe frei und freudig annehmen, wenn die dargebotene That derselben mittelbar ganz und gar unsere That wird; dieses ist aber nur dann der Fall, wenn wir in die uns dargebotene Lebensgemeinschaft Christi, des Gerechten und Heiligen allseitig selbstthätig eingehen, wenn wir uns durch ihn, durch seine Vermittlung mit ihm zu einer Einheit des Lebens verbinden, wenn wir ihn mit seiner Heilskraft, mit seiner Gerechtigkeit und Heiligkeit in uns wohnen und wirken lassen und seiner Wirksamkeit keinen Widerstand entgegensetzen. Alles dieses ist nun aber des Menschen eigene That, die, sosehr zu ihrer Vollziehung die göttliche Kraft auch mitwirken möge, doch nicht erzwungen werden kann und darf, sondern im Menschen selbst, in seiner freien Kraft ihren wesentlichen Mitgrund hat. Der Mensch ist ja kein bloßes Naturwesen, sondern eine freie sittliche Persönlichkeit und als solche hat er sich gleichsam selbst hervorzubringen, sich selbst zu dem zu machen, was er sein will. Die frei sittliche Kraft des Menschen ist nun zwar allerdings durch die Sünde gebrochen und geschwächt, und es übersteigt überhaupt das menschliche Vermögen sich durch eigene Kraft mit der himmlischen Welt in Verbindung zu setzen; eben deshalb bedarf es für ihn einer göttlichen Erlösung und Heiligung; aber seine freie sittliche Kraft ist doch nicht gänzlich untergegangen, sondern sie vermag noch eine bestimmte Thätigkeit zu entwickeln und zwar vermag sie die dargebotenen Einflüsse der göttlichen Gnade zur Regeneration ihrer sittlichen Persönlichkeit frei anzunehmen und zu verwenden oder

dieselbe stolz und hochmüthig zurückzuweisen. Wäre die freie sittliche Kraft des Menschen gänzlich untergegangen, wie Luther lehrte, und vermöchte er in keiner Weise Mitfaktor zu sein in dem Werke seiner Rechtfertigung, nun dann wäre der Mensch zum Thiere geworden und man könnte, wie von der Erlösung des Menschen, so auch mit gleichem Rechte von einer Erlösung und Heiligung des Thieres reden. Die Rechtfertigung des Menschen ist eine wahrhaft sittliche Rechtfertigung und sie ist daher in ihrem Zustandekommen nothwendig so zu denken, daß Gott zwar um des Verdienstes Christi willen bereit ist, dem Menschen die Sünde und Schuld wahrhaft zu verzeihen und ihn in seine heilige und heiligende Gemeinschaft bleibend aufzunehmen, und daß er ihm um Christi willen seine gerecht- und heiligmachende Gnade wirklich darbietet, daß er zugleich aber auch dem Sünder die Bedingung setzt, in die dargebotene Gemeinschaft mit Christus frei einzugehen, die dargebotene Heilsgnade frei anzunehmen und mit Christus und durch ihn der Sünde wahrhaft abzusterben. Der freie Mensch muß für seine Rechtfertigung und Heiligung thun und wirken, was er kann; er kann aber als freies Wesen mit der göttlichen Gnade mitwirken, ihren zuvorkommenden höheren Bewegungen und Anregungen freithätig folgen, ihnen keinen Widerstand entgegensetzen und unter ihrem Einflusse eine ganze Reihe von Thätigkeiten entwickeln, wodurch die Vernichtung des alten Menschen und die Geburt des neuen Menschen in einer seiner freien sittlichen Natur angemessenen Weise allmälig in ihm eingeleitet und vorbereitet wird. Der sündhafte Mensch kann unter dem Einflusse der Gnade gläubig und vertrauensvoll an Christus, den Erlöser sich anschließen und durch sein Leben und Leiden an dem Genugthuungsleben und Genugthuungsleiden Christi einen lebendigen Antheil nehmen, er kann die Tiefe und Größe seiner sittlichen Versunkenheit erkennen und tief empfinden, er kann durch heißen innigen Reueschmerz die Kraft der Sünde in sich verzehren und so zum positiv guten, heiligen Leben, zur reinen kindlichen Liebe fortschreiten. Alle diese und andere Thätigkeiten kann der Mensch als freies Wesen unter dem Einflusse der zuvorkommenden Gnade in sich entwickeln, und er muß sie nothwendig in sich entwickeln, damit das Verdienst Christi ihm zugeeignet werde, damit er frei werde von der Schuld und das Heil, die göttliche Kindschaft empfange. Die Ein-

senkung und der Besitz der göttlichen Kindschaft mit ihren Rechten und Vorzügen oder der Besitz der heiligmachenden Gnade, wodurch der Mensch formaliter und bleibend gerecht und heilig wird, ist wesentlich und kann nur das Schlußergebniß eines wahrhaft sittlichen Bekehrungsprocesses sein, in welchem der freie Mensch durch die angedeuteten Thätigkeiten Mitfaktor gewesen ist; alle die angedeuteten Thätigkeiten, wie Glaube, Furcht Gottes, Hoffnung, Reue, beginnende Liebe, wodurch der Mensch sich von der Sünde ab- und zu Gott hinwendet, sich zu ihm bekehrt u. s. w. sind allerdings noch nicht das neue Leben, das Leben der Wiedergeburt und der Rechtfertigung selber, dieses ist vielmehr etwas Bleibendes und Habituelles, das wirkliche Losgesprochensein von der Schuld um Christi willen und das wirkliche Aufgenommensein in die Lebensgemeinschaft Christi durch den Wiederbesitz der heiligmachenden Gnade, welche die Zuständlichkeit, den inneren habitus des Menschen verändert und ihn zu einer neuen himmlischen Kreatur umwandelt; aber sie disponiren naturgemäß zu demselben und führen in dasselbe hinüber, sie sind gleichsam die Morgenröthe, die ersten Strahlen der aufgehenden Sonne der Gerechtigkeit, in ihnen beginnt die Rechtfertigung, sie sind die causae praeparotoriae seu dispositivae iustificationis, die positiven von Gott gesetzten Bedingungen der wirklichen Rechtfertigung, und Gott mußte sie setzen, weil die Regeneration eines freien sittlichen Wesens gar nicht anders möglich und gedenkbar ist. Gott als der Gerechte und Allheilige muß wollen, daß der Tod des alten und die Geburt des neuen Menschen nicht ohne mannigfaltige Wehen und Schmerzen sich vollziehe; das subjektive freithätige Ablassen von der Sünde, unsere subjektive freithätige unter dem Einflusse der zuvorkommenden Gnade sich vollziehende aktuelle Entsündigung und Heiligung ist die nothwendige Bedingung unserer bleibenden habituellen Rechtfertigung und Heiligung d. h. die Bedingung, auf daß uns um Christi willen die Schuld wirklich erlassen werde, daß wir in unsrer Natur erneuert und geheiligt werden und ein bleibendes Anrecht gewinnen auf die göttliche Liebe und Gnade und auf das ewige Leben; nur in und mit dem Momente unserer freien aktuellen Entsündigung und Heiligung kann der Moment unserer wirlichen habituellen Rechtfertigung und Heiligung eintreten. Die wirkliche Rechtfertigung des freien Menschen ist so nach allem vernünftigen Denken nichts Plötzliches,

nichts selbstlos durch göttliche Einflößung Empfangenes, keine zauberhafte magische Einwirkung und sie darf schlechterdings so nicht begriffen werden, da eben damit der Mensch als freie Persönlichkeit aufgehoben wäre; sie vollzieht und vollendet sich vielmehr unter dem Einflusse der zuvorkommenden Gnade nur in einem Processe, in welchem es Fort- und Rückschritte gibt, der hier rascher, dort weniger rasch verläuft, dessen Dauer überhaupt, wie vom göttlichen Wohlgefallen, von dem Einflusse seiner Gnade, so auch insbesondere von dem freien sittlichen Verhalten des Menschen, von seiner Mitwirkung ganz wesentlich mit abhängt.

3) Was sich so unmittelbar aus der Natur der Sache schon ergibt, daß sich nämlich die Rechtfertigung des Menschen nur allmälig in einem wahrhaft sittlichen Bekehrungsprocesse und nicht ohne die freie Mitwirkung des Menschen vollziehe und vollziehen könne, das findet denn auch 2) seine vollkommene Anerkennung und Bestätigung in der Lehre der h. Schrift und Kirche. Die h. Schrift fordert überall ganz nachdrücklich und sie setzt als Bedingung der Heilserlangung, daß der Mensch Christus nachfolge, ihm anhange, mit ihm sich frei verbinde, daß er an ihn glaube und seine Gebote halte u. s. w. Diese Forderung stellte Christus selbst während seines Lehramtes an Alle [1]), und dieselbe Forderung stellten überall die Apostel; sie fordern, daß wir mit Christus Eins und in Christus sein sollen, daß wir nach Heiligung streben und Christum als unser Eigenthum gleichsam gewinnen sollen [2]). Wie in der h. Schrift so erscheint auch überall in der kirchlichen Tradition die freie Mitwirkung des Menschen eben so sehr, wie die göttliche Thätigkeit, als nothwendige Bedingung der Rechtfertigung anerkannt, und die Kirche selbst hat sich feierlich darüber ausgesprochen auf der Synode von Trient: „Die Rechtfertigung des Menschen, sagt die Synode (l. c. cap. 5. Can. 4) geht aus von der Gnade Gottes und von der Wirksamkeit Christi, so daß wir, die wir uns freiwillig von Gott zur Sünde gewandt haben, nur durch Gottes Gnade und durch die Wirksamkeit Christi

---

1) Matth. ~~6, 48.~~ 16, 24. 19, 21. Luc. 9, 59. 18, 21. Joh. 8, 12.

2) Rom. 6, 11. 8, 1. 1 Cor. 1, 9. 20. 3, 23. Gal. 3, 29. 5, 24. Phil. 3, 8. 1 Pet. 3, 1. Heb. 12.

durch die Applikation seines Verdienstes zur Gerechtigkeit können gebracht werden, so jedoch, daß der Mensch sich nicht ganz passiv und selbstlos verhalte, vielmehr der gnadenvollen Einwirkung Gottes und Christi seine Zustimmung gebe, sich ihr nicht widersetze und durch eigene Mitwirkung und Thätigkeit sich dazu vorbereiten wolle (disponere.).

Die katholische Kirche schließt also von der Rechtfertigung des Menschen die eigene Thätigkeit nicht aus, sondern betrachtet den Menschen als nothwendigen Mitfaktor; sie schreibt aber doch auch die Rechtfertigung des Menschen in ihrem Schlußresultate nicht dieser seiner mitwirkenden Thätigkeit als solcher, sondern einzig der Gnade um Christi willen zu, und eben so lehrt sie nicht, daß der Mensch durch eigene Kraft die gesetzten Vorbedingungen erfüllen könne, durch eigene Kraft glauben, hoffen, lieben könne; sie stellt vielmehr in jeder Hinsicht das Werk Christi, die göttliche Thätigkeit voran, wodurch aber die menschliche Thätigkeit zur Erfüllung der gesetzten Bedingungen aufgeregt und ihr die nothwendige Kraft der Mitwirkung gegeben wird, und es ist daher, wie hier schon einleuchtet, ein durchaus ungerechter Vorwurf, den die protestantische Theologie nach dem Vorgange der Reformatoren noch fortwährend der katholischen Kirche macht, den nämlich, daß sie in ihrer Lehre von der Rechtfertigung pelagianisire, einer stolzen, hochmüthigen Selbstgerechtmachung das Wort rede und das Verdienst Christi schmälere. Die katholische Kirche würde offenbar diese Vorwürfe nur dann verdienen, wenn sie jene vorbereitende Thätigkeiten, den Glauben, das Vertrauen, das subjektive Verlassen der Sünde u. s. w. als die ausschließliche selbstständige That des Menschen auffaßte und wenn sie ihnen als der eigentlichen Ursache, als der causa meritoria unsere Rechtfertigung und Heiligung zuschriebe. Allein die katholische Kirche hat weder die eine noch die andere Ansicht. Sie faßt jene Thätigkeiten eben nur als nothwendige Vorbedingungen, als vorbereitende Thätigkeiten auf; sie schreibt aber die wirkliche Befreiung von der Schuld und die bleibende Aufnahme in die göttliche Kindschaft, die Einsenkung des habitus der Liebe einzig Gott und dem Verdienste Christi zu. Dieser ganze Vorbereitungsproceß vollzieht sich außerdem nach der katholischen Lehre im Menschen nicht durch eigene ihm innewohnende Kraft, sondern nur unter dem Einflusse der zuvorkommen-

den, aus dem Verdienste Christi stammenden Gnade. Die göttliche Gnade muß, wie die spätere Darstellung näher erörtern wird, in den Menschengeist zuerst sich hinabsenken, das Licht des Glaubens in ihm anfachen, die Gefühle der Reue, des Schmerzes über die Sünde wecken und ihn so von der Sünde zu Gott bekehren u. s. w.; der Mensch vermag nur vermittelst seiner Freiheit in diese göttlichen Bewegungen einzugehen, sie festzuhalten, ihnen mitzuwirken oder auch sie abzuweisen. Die göttliche Gnade ist so in dem Processe der Rechtfertigung überall das Erste und die eigentliche Ursache, die menschliche Mitwirkung ist das Zweite, und die Rechtfertigung in ihrem ganzen Processe, in ihren ersten bedingenden Anfängen, wie in ihrer Vollendung ist und bleibt also auch nach der katholischen Lehre der eigentlichen Kraft und Ursache nach das ausschließliche Werk der um Christi willen dargebotenen göttlichen Gnade, Frucht und Wirkung des Verdienstes Christi.

§. 69.

Rechtfertigung des Erbsünders und Proceß derselben.

Nach dem biblisch-kirchlichen Dogma besteht die Erbsünde in dem im Stammvater Adam verschuldeten Verluste der ursprünglichen Gerechtigkeit und Heiligkeit, der übernatürlichen Ebenbildlichkeit mit Gott d. h. der habituellen heiligmachenden Gnade, der göttlichen Adoptivsohnschaft. In Folge dieses Verlustes ist der Erbsünder von Natur aus ein Gegenstand des göttlichen Mißfallens (Zornes) absolut unfähig, im Fortgange des Lebens, wahrhaft gute auf das ewige Leben bezügliche Handlungen zu setzen, zur Strafe mit Sterblichkeit und Concupiscenz behaftet, ausgesetzt den Versuchungen Satans und ausgeschlossen vom himmlischen Leben. Gibt es nun schon für den noch unmündigen Erbsünder eine Befreiung aus diesem Zustande? worin besteht seine Rechtfertigung und wie vollzieht sie sich?

Die Rechtfertigung, die Gerecht- und Heiligmachung des noch nicht zum Selbstbewußtsein erwachten Erbsünders kann sich selbstredend möglicher Weise ausschließlich nur durch göttliche Thätigkeit, in rein receptiver Weise vollziehen, und von einer Mitwirkung und

Vorbereitung desselben kann auch nicht aufs Entfernteste die Rede sein. Zunächst ist daher in dieser Hinsicht klar und einleuchtend, daß an eine Zuwendung und Aneignung der ersten Erlösungswohlthat, der Lehre und des Beispieles Christi von Seite des Erbsünders für den Zweck seiner Rechtfertigung gar nicht gedacht werden könne und dürfe. Die Lehre und das Beispiel können ja ihrer Natur nach ihre mögliche Wirksamkeit nur vermittelst der Freiheit des Menschen, nur mediante opere operantis, wie die Theologen sagen d. h. nur an dem selbstbewußten Menschen entwickeln, der in freier aktuellen Weise das in der Lehre dargebotene höhere Licht denkend und glaubend in sich aufnimmt und in freier Nachahmung sein Leben dem Vorbilde Christi gemäß gestaltet, und insofern daher die geistig-sittlichen Vermögen im unmündigen Kinde noch absolut ruhende, bloße habitus sind und dasselbe eines Gedankens, eines Verständnisses, einer Nachahmung, eines Glaubens u. s. w. gar nicht fähig ist, insofern sind Lehre und Beispiel für dasselbe so gut wie gar nicht vorhanden und können ihm schlechterdings nicht zugeignet werden. Zum höchsten kann von einer Mittheilung dieser Erlösungswohlthat an das noch unmündige Kind nur in einem mehr uneigentlichen Sinne, und zwar nur insofern die Rede sein, als Gott in Beziehung auf dasselbe 1) den Gnadenbeschluß faßt, es in einer christlichen Umgebung, in der Kirche aufwachsen zu lassen und ihm durch die Kirche einst die Lehre und das Beispiel Christi zur gläubigen Annahme und Nachahmung darbieten zu wollen, und als er ihm 2) jetzt schon die höhere Empfänglichkeit, die habituelle Kraft und Fähigkeit einerzeugt, die Lehre und das Beispiel Christi einst unter dem Einflusse der aktuellen Gnade in gläubiger Nachahmung mit Leichtigkeit umfassen zu können, und eben dieses, insbesondere das Letztere vollzieht sich wirklich nach der kirchlichen Lehre stets und immer in der Rechtfertigung des Erbsünders.

Was nun aber weiterhin die beiden andern Erlösungswohlthaten Christi, nämlich die von ihm geleistete Genugthuung, sein sühnendes Verdienst und die von ihm ausgewirkte Kraft der Reinigung und Heiligung betrifft, so verhält es sich mit ihrer Zuwendung und Wirksamkeit in einer ganz anderen Weise als mit der Zuwendung und Wirksamkeit der Lehre und des Beispieles; sie sind etwas Habituelles, ein vom Menschen selbst durchaus Unabhängiges

und sie wirken ihrer innern Natur nach solo opere operato d. h. rein für sich und durch sich, ohne daß irgend eine Thätigkeit von Seite des Menschen erforderlich wäre; sie können daher auch dem noch unmündigen Erbsünder zugeeignet werden und seine Rechtfertigung, seine Entsühnung und habituelle Heiligung bewirken. Der aktuelle persönliche Sünder muß allerdings durch Glaube, Hoffnung, Reue, Liebe auf den Empfang der göttlichen Verzeihung und der heiligmachenden Gnade sich vorbereiten, er darf dem Empfange derselben kein Hinderniß entgegen setzen; aber diese Vorbereitung verdient und bewirkt doch nicht die göttliche Verzeihung und seine habituelle Umwandlung und Heiligung, sie ist nicht causa meritoria et efficiens, sondern nur Vorbedingung; auch ihm, dem persönlichen Sünder werden jene Gnadengüter nicht um jener Vorbereitung, sondern um Christi willen in höchster Instanz gegeben und eingegossen, und um so leichter können sie also dem unmündigen Kinde eingegossen werden, da es ihrem Empfange kein Hinderniß entgegensetzen kann. Sowie daher die Erbschuld für das unmündige Kind ein bloßes Erbstück ist und ohne sein Zuthun auf dasselbe hinübergegangen ist, so kann ihm auch die Gerechtigkeit Christi als ein bloßes Erbstück zu Theile werden, und in dieser Weise überkommt es dieselbe wirklich, nämlich auf dem Wege einer geistigen Wiedergeburt, die zwar für uns ein undurchdringliches Geheimniß ist, deren Möglichkeit aber so wenig geläugnet werden kann, als die Geburt dem Fleische nach.

Was daher die Rechtfertigung des bloßen Erbsünders betrifft, so kommt sie im Näheren dadurch zu Stande, daß Gott ihn um Christi willen des Zusammenhanges mit dem sündhaften Adam enthebt und mit Christus verbindet d. h. daß er ihm durch specielle Applikation des Verdienstes Christi die Schuld mit ihrer ewigen Strafe erläßt und ihm zugleich in der heiligmachenden Gnade einen guten gottgefälligen Keim, den habitus, das habituelle Leben des Glaubens, der Hoffnung und Liebe einsenkt, welches alsdann mit der Entwicklung des jungen Menschen sich ebenfalls entwickelt, durch die spätere Einwilligung des Willens unter dem Einflusse der aktuellen Gnade für das himmlische Leben Früchte trägt und so immer tiefer und tiefer in das Leben der Wahrheit und Heiligkeit hineinführt; sie verwirklicht sich dadurch, daß die Gerechtigkeit Christi ihm

von Gott nicht bloß speciell zugerechnet wird, sondern daß sie zugleich in der Mittheilung des h. Geistes und seiner heiligmachenden Gnade als zuständliche Gerechtigkeit, als ein lebendiger Keim wirklich auf ihn hinübergeht und Alles, was in ihm die Natur der Sünde hat und wesentlicher Ausdruck derselben ist, wahrhaft tilgt und auslöscht; kurz sie vollzieht sich durch die Aufhebung seines alten Verhältnisses zu Adam und durch Anknüpfung des neuen Verhältnisses mit Christus in und durch die Mittheilung der habituellen heiligmachenden Gnade, wodurch er in seiner Natur nach dem Bilde Christi erneuert und zu einem Kinde Gottes umgewandelt wird In Folge dieser habituellen inneren Erneuerung und Neuschaffung ist das gerechtfertigte Kind wiederum das übernatürliche Ebenbild Gottes, geschmückt mit innerer Schönheit, und darum nothwendig wieder ein Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens; es ist wieder eingesetzt in alle Rechte und Vorzüge eines Adoptivkindes und Gott schenkt ihm im Fortgange des Lebens nothwendig aus dem durch Christus verdienten Gnadenschatze alle jene aktuellen Gnaden, deren es bedarf, damit sich seine ihm eingepflanzte zuständliche Heiligkeit zu einer freien bewußten Heiligkeit gestalte, damit es die Sünde, die ihm noch von Außen, von der Welt und vom Satan nahe gebracht wird, überwinde und durch gute Werke sich Ansprüche erwerbe auf das himmlische Leben; aber auch bevor es sich solche Ansprüche erwerben kann und erworben hat, ist das gerechtfertigte Kind, weil mit Christus verbunden, ein Miterbe Christi, es trägt den Keim des himmlischen Lebens schon in sich und der Himmel steht ihm daher offen, wenn es in dieser Zuständlichkeit aus dem Leben scheidet.

Alle wesentlichen Folgen und Strafen der Erbsünde werden und sind so für den Erbsünder in seiner Rechtfertigung und durch dieselbe getilgt und aufgehoben; bloß von den zeitlichen Folgen und Strafen derselben, der unordentlichen Sinnlichkeit, dem Leibestod und den sonstigen Uebeln hat Christus, wie die Lehre von dem objektiven Erlösungswerke (S. 370) gezeigt hat, die Menschheit nicht befreit und sie bleiben daher auch für den Getauften bestehen, aber sie haben für den Getauften nicht mehr den Charakter von Strafen, sondern sind bloße Mittel, auf daß er seine Kräfte in ihrer Ueberwindung bilde und übe, seine Liebe in ihrer geduldigen Ertragung bethätige u. s. w. Nur, was die Natur einer wahren und wirklichen Sünde

hat, wird und ist in dem Wiedergebornen getilgt; die unordentliche Sinnlichkeit, der mächtige sinnliche Reiz ist aber an sich nichts Böses und Sündhaftes, er haftet bloß am Körper und an den niederen Seelenthätigkeiten und er vermag dem Wiedergebornen im Fortgange des Lebens nicht zu schaden, weil auf ihm die Kraft und der Segen des h. Geistes ruht, weil der innerste Grund seines geistigen Wesens wieder rein, sein Wille durch die Kraft des h. Geistes stark und fähig ist, den sündhaften Hang zu überwinden.

In dieser Weise begreift und beschreibt auch die Synode von Trient die Rechtfertigung des Erbsünders in dem Dekrete de peccato originali. Nach diesem Dekrete bedarf auch das unmündige Kind der Wiedergeburt und Rechtfertigung und sie wird ihm in der christlichen Zeit zu Theile durch die Taufe als werkzeugliche Ursache, durch die Wasser- und Bluttaufe. Durch die Taufe wird die Erbschuld getilgt und alles ausgelöscht, was die wahre und wirkliche Natur einer Sünde hat; die Gerechtigkeit Christi wird ihm nicht bloß zugerechnet, sondern seine Reinheit und Unschuld geht auf den Getauften wahrhaft dem habitus nach hinüber, er zieht den alten Menschen aus und zieht den neuen nach Gott geschaffenen Menschen an, induit Christum; er wird wirklich und wahrhaft ein Glied an seinem Leibe und bekommt realen Antheil an seiner Gerechtigkeit und Heiligkeit, es ist nichts Verdammliches mehr in ihnen, die durch die Taufe mit Christus begraben sind, und sie werden deshalb Erben Gottes und Miterben Christi, so daß nichts sie vom Eintritte in das himmlische Leben abhalten kann." Ganz in ähnlicher Weise spricht sich die Synode über die Rechtfertigung des Erbsünders aus in dem Dekrete de iustificatione (cap. 3. 4.).

Viele Theologen und zwar selbst katholische Theologen fassen die in diesem Dekrete von dem Zustande des Gerechtfertigten gebrauchten biblischen Ausdrücke z. B. Neugeburt, Anziehung eines neuen Menschen u. s. w. bloß bildlich und sie verstehen unter der heiligmachenden Gnade, durch deren Mittheilung die Rechtfertigung zu Stande kommt, nichts Habituelles, nichts innerlich am Menschen Haftendes, kein bleibend ihm innewohnendes wahrhaft himmlisches Lebensprincip, sondern sie begreifen dieselbe lediglich als jenes specielle göttliche Wohlwollen (favor divinus), in Folge dessen Gott dem Erbsünder um Christi willen die Schuld erläßt und ihm als seinem

Kinde im Voraus alle jene aktuellen Gnaden zusichert, deren er im spätern selbstbewußten Leben bedarf, um die Sünde aktuell zu überwinden und wahrhaft gute verdienstliche Handlungen zu vollbringen. Nach dieser Begriffsbestimmung verbliebe also der gerechtfertigte Erbsünder zunächst ganz und gar in dem alten Zustande, das göttliche Wohlwollen verhielte sich zunächst zu ihm nur ganz äußerlich, es strömte kein höheres Leben von sich aus und in den Menschen hinüber, sondern es bedeckte gleichsam nur seine noch immer vorhandene Unreinigkeit. Die Rechtfertigung des Erbsünders bestände hiernach bloß in einer Gerechtsprechung, sowie in einer vorläufigen Zusicherung und Gewährleistung der nothwendigen aktuellen Gnaden, auf daß sich seine aktuelle Heiligung im späteren selbstbewußten Leben vollziehe und vollziehen könne, nicht aber in einer mit der Gerechtsprechung unmittelbar schon verbundenen inneren Heiligung. Selbstredend ist diese Auffassung von der Protestantischen nicht wesentlich verschieden und darum so verwerflich, als diese verwerflich ist. Mögen die Ausdrücke, deren sich die Kirche nach dem Vorgange der heil. Schrift zur Bezeichnung der Rechtfertigung des Erbsünders bedient, auch zum Theile bildliche Ausdrücke seien, sie deuten doch klar und entschieden auf eine innere bleibende Umwandlung und Heiligung der Seele hin. Die Taufe z. B. ist nach der biblisch-kirchlichen Anschauung ein Wasserbad, wodurch das am inneren Menschen, an der Seele geschieht, was durch das leibliche Bad an dem äußeren Menschen, am Körper geschieht, wodurch die Seele gereinigt und erfrischt wird, welches bewirkt, daß alles Unheilige und Unreine im Kinde abgewaschen und getilgt wird und daß die Reinheit und Unschuld Christi auf dasselbe hinübergeht [1]).

§. 70.

Der Rechtfertigungsproceß des aktuellen persönlichen Sünders.

Die Rechtfertigung des freien selbstbewußten Menschen, möge er nun bloßer Erbsünder oder was wohl immer der Fall ist, zugleich

1) Gal. 3, 27. Joh. 3, 5. Ephes. 5. 1 Pet. 3, 21. Tit. 3, 5. 1 Cor. 6, 11.

persönlicher aktueller Sünder sein, kann sich, wie die gegebene Darstellung im Allgemeinen schon gezeigt hat, nicht ohne ihn, ohne seine freie Mitwirkung vollbringen; sie kann sich nur auf wahrhaft sittlichem Wege, also nur in der Weise verwirklichen, daß der freie Mensch selber, allerdings unterstützt von der Gnade, sich auf den Empfang der Rechtfertigungsgnade vorbereitet und sich für denselben empfänglich macht. Diese nothwendige Vorbereitung besteht im Allgemeinen darin, daß der Sünder, angeregt und gekräftigt durch die zuvorkommende Gnade nach seiner göttlichen Rechtfertigung verlange, das Leben der Sünde aktuell verlasse und mit Gott in heiliger Liebe sich verbinde; seine aktuelle freithätige Entsündigung und Heiligung ist die wesentliche Vorbedingung, auf daß Gott sich an ihm um Christi willen verzeihend und zugleich ihn in seiner Natur habituell heiligend bethätige, daß er mit seinem Geiste bleibend Wohnung in ihm nehme, ihn nicht bloß geistig, sondern auch seelisch und leiblich ergreife und zu einer neuen himmlischen Kreatur umwandele, die nicht bloß himmlisch gesinnt, sondern auch himmlisch in sich geartet ist, wieder nach Gott geschaffen in Gerechtigkeit und wahrer Heiligkeit, d. h. sie ist die wesentliche Vorbedingung, auf daß Gott ihm die heiligmachende Gnade einsenke und ihn dadurch habituell entsündige und heilige. So lange der sündhafte Mensch freithätig in seiner sündhaften Richtung beharrt und fortfährt, Schuld auf Schuld zu häufen, so lange ist es absolut unmöglich, daß Gott seine Schuld um Christi willen als nicht geschehen betrachte und ihn in seine Kindschaft und heilige Gemeinschaft aufnehme; Gott achtet und muß achten seine Freiheit und er kann ihn nicht wider seinen Willen rechtfertigen und heiligen. Diese unter dem Einflusse der zuvorkommenden Gnade sich vollziehende subjektive, aktuelle Entsündigung und Heiligung schließt nun eine ganze Mannigfaltigkeit bestimmter Actionen und Tugenden, welche sich in ihrer Entstehung gegenseitig bedingen und voraussetzen, in sich; sie beginnt im Glauben an Christus und vollendet sich in der Liebe zu Gott und Christus, welche einzig die Gnade der Rechtfertigung von Gott empfangen kann, aber sie auch um Christi willen, so unvollkommen sie auch noch sein möge, stets und immer nothwendig empfängt. Es gibt daher eine bestimmte Ordnung der Rechtfertigung, ordo iustificationis, einen Proceß der Rechtfertigung, der in mehreren Momenten oder Stadien verläuft, die

nicht bloß begrifflich verschieden, sondern mehr oder weniger auch zeitlich geschieden sind. Die Synode von Trient beschreibt diesen Proceß der Rechtfertigung in folgender Weise.

Die Rechtfertigung des erwachsenen Sünders beginnt, wie die Synode zunächst (Kap. 5) bemerkt, von der zuvorkommenden Gnade Christi, von ihren höheren Anregungen und Bewegungen, denen aber der freie Mensch folgen und zustimmen oder auch nicht folgen und zustimmen kann. Dann fährt die Synode (Kap. 6) fort: Durch göttliche Berufung vernimmt der Mensch zunächst die in Christus geoffenbarte und von der Kirche fort und fort verkündigte Heilswahrheit und bestimmt durch innere göttliche Erleuchtung und Einwirkung umfaßt er dieselbe nach ihrem ganzen Gehalte und Inhalte in festem unerschütterlichen, demüthigen Glauben, insbesondere also auch jene Wahrheit, welche den Kern und Mittelpunkt der christlichen Heilswahrheiten bildet, daß Gott nicht den Tod des Sünders wolle, sondern daß er lebe, und daß er für diesen Zweck seinen eingebornen Sohn in den Tod dahin gegeben habe. Durch diesen Glauben, der, so sehr auch die Gnade zu seiner Erzeugung mitwirken muß, doch zugleich die freie That des Menschen ist, tritt der Sünder zunächst mit der höhern himmlischen Welt, zu deren Glied er werden soll, in eine reale Verbindung, er ist die absolute Vorbedingung einer innigeren und weiteren Verbindung mit Christus und daher das Fundament und die Wurzel der Rechtfertigung. Indem nun so der Sünder die christlichen Heilswahrheiten im Glauben ergreift und sein eigenes Leben mit dem darin ausgeprägten Ideale der Vollkommenheit vergleicht, so kommt ihm eben damit seine eigene innere Verdorbenheit und Sündhaftigkeit zum lebendigen Bewußtsein, er schaut den Abgrund, vor dem er steht, er erschrickt vor sich selber und es erfaßt ihn eine heilsame Furcht vor den göttlichen Strafgerichten. Diese Furcht führt ihn jedoch nicht zur Verzweiflung, sondern da er jetzt durch den Glauben von der in Christus geoffenbarten göttlichen Liebe und Gnade weiß, so erwacht zugleich mit der Furcht in seiner Seele die Hoffnung auf die göttliche Barmherzigkeit, das zuversichtliche Vertrauen, daß Gott auch ihm, wofern er es an der nothwendigen Mitwirkung nicht fehlen lasse, um Christi willen gnädig sein und ihn seinem himmlischen Endziele entgegenführen werde. Durch die gläubige Betrachtung und Beherzigung der

göttlichen Erlöserliebe erzeugt sich dann weiterhin mit der Hoffnung im nicht widerstrebenden, sondern frei mitwirkenden Sünder die mehr oder weniger vollkommene Liebe zu Gott als dem Quell aller Gerechtigkeit, sowie ein tiefer Abscheu vor der Sünde, ein heißer Reueschmerz und der sehnlichste Wunsch, daß er die Sünde nicht begangen haben möge. Eben damit entsteht dann sofort der Entschluß in ihm, die Taufe, respektive das Sakrament der Buße zu empfangen, ein neues Leben zu beginnen und die göttlichen Gebote zu halten, und diesen Entschluß ausführend empfängt der also durch Glaube, Hoffnung und Liebe vorbereitete Sünder im Sakramente die bleibende habituelle Gnade der Rechtfertigung und Heiligung, die Gnade der Kindschaft. War die Liebe desselben die vollkommene (contritio perfecta), so vermittelt ihm schon das Verlangen nach dem Sakramente die Gnade der Rechtfertigung, im entgegengesetzten Falle aber nur der wirkliche Empfang desselben.

Nach diesen Bestimmungen vollzieht sich die Rechtfertigung des Sünders nicht in magischer Weise, mit einem Schlage, sondern es geht ihr ein wahrhaft sittlicher Bekehrungsproceß voraus, der in dem Glauben beginnt und in der Liebe sich vollendet, der das Werk der zuvorkommenden Gnade, zugleich aber auch das Werk des frei mitwirkenden Menschen ist. Der Glaube ist nur die Wurzel und Grundlage der Rechtfertigung, und dasselbe gilt von seinen nächsten Wirkungen, der Furcht und der Hoffnung; die Liebe aber mit der aus ihr sich erzeugenden Reue und dem Entschlusse des neuen Lebens ist es, welche die Gnade des Heils unmittelbar, als causa proxime disponens, empfängt. Die Synode von Trient verwirft dann noch ausdrücklich (Can. 4—10.) die entgegengesetzten Bestimmungen der Reformatoren, daß es für den Zweck der Rechtfertigung nicht nur keiner sittlicher Vorbereitung von Seite des Sünders bedürfe, daß vielmehr alle Thätigkeiten und Werke, wodurch der Mensch sich für den Empfang der Rechtfertigung empfänglich und würdig zu machen suche, nichts als Sünden sein, daß der Glaube allein, das zuversichtliche Vertrauen auf Christus, welches dem Sünder ohne sein Zuthun schlechthin durch die Gnade eingeflößt werde, die Bedingung, die werkzeugliche Ursache der göttlichen Gerechtsprechung sei [1]); sie

1) Sess. VI. Can. 12. Si quis dixerit, fidem iustificantem nihil aliud esse,

erklärt insbesondere, daß sie unter dem Glauben nicht den Fiducialglauben, nicht das auf göttlichem Grunde ruhende Ueberzeugtsein, daß uns die Sünden um Christi willen vergeben sind, sondern schlechthin den theoretisch-dogmatischen Glauben, das gläubige Ueberzeugtsein von den in Christus geoffenbarten Heilswahrheiten verstehe und sie verdammt diejenigen ausdrücklich, welche da behaupten, daß jener Fiducialglaube dem Menschen nothwendig sei, um die Vergebung seiner Sünden zu erlangen, er sei weder auf der h. Schrift noch auf der Tradition gegründet und sei nichts als Vermessenheit [1]). Die Synode fügt dann noch (Kap. 8) belehrend hinzu: wenn der Apostel Paulus lehre, daß der Sünder durch den Glauben und umsonst gerechtfertigt werde, so sei dieses in keinem die Selbstthätigkeit des Menschen ausschließenden Sinne zu verstehen, noch auch wolle er damit sagen, daß der Glaube allein, das bloße Vertrauen auf die göttliche Barmherzigkeit den Menschen rechtfertige, sondern er schreibe dem Glauben nur insofern unsere Rechtfertigung zu, als er der Anfang des menschlichen Heiles und das Fundament der Rechtfertigung sei; umsonst aber, eine umsonst geschenkte nenne der Apostel die Rechtfertigung, insofern nichts von dem, was der Rechtfertigung vorhergehe, weder der Glaube noch die Werke, die Rechtfertigung in Wahrheit verdiene und verdienen könne; nur in Kraft der zuvorkommenden Gnade könne der Sünder die Funktion des Glaubens, sowie die andern vorbereitenden Thätigkeiten entwickeln, und sie begründeten deshalb kein selbstständiges Verdienst, in Folge dessen der Menschen irgendwie Forderungen an Gott stellen könnte, die Gnade der Rechtfertigung werde vielmehr dem hinlänglich vorbereiteten Menschen schlechthin um des Verdienstes Christi willen gegeben und eingegossen.

---

quam fiduciam divinae misericordiae, peccata remittentis propter Christum, vel eam fiduciam solam esse, qua iustificamur, anathema sit.

1) Can. 13: Si quis dixerit, omni homini ad remissionem peccatorum assequendam necessarium esse, ut credat certo et absque ulla haesitatione propriae infirmitatis et indespositionis peccata sibi esse remissa, anathema sit. Cf. Cap. 9.

§. 71.

Die einzelnen Momente des Rechtfertigungsprocesses. Der Glaube, seine Bedeutung und Nothwendigkeit im Proceß der Rechtfertigung.

Die Rechtfertigung des Sünders als göttlicher Akt vollzieht sich, wie schon aus den gegebenen Andeutungen hervorgeht, allerdings in einem absolut einfachen Zeitmomente; die Disposition und Vorbereitung aber zum Empfange der Rechtfertigungsgnade ist von einer Reihe geistiger Bewegungen abhängig, die sich gegenseitig bedingen und nur nach und nach in der Seele hervortreten. Ausgehend vom Glauben an die in Christus geoffenbarte Heilswahrheit bewegt sich, wie Möhler sagt, die ringende Seele nur allmälig durch Kampf und Sieg, durch Furcht und Hoffnung, durch Schmerz und beginnende Liebe bis zu jenem glückseligen Augenblicke hindurch, wo sich die besseren Kräfte unter dem Einflusse der Gnade zur Erkämpfung eines entscheidenden Sieges über die Sünde vereinigen, und eben dieser Moment, wo die Seele das Leben der Sünde actu verläßt und den Strahlen der göttlichen Liebe actu sich öffnet, actu eine That der Liebe, sei es eine bloß innere oder wie es im Menschen als einem sinnlich-geistigen Wesen [wohl nicht anders sein kann, eine zugleich wie auch immer im äußeren Leben sich bethätigende Liebesthat vollbringt, das ist auch der Moment, wo Gott in einem untheilbaren Akte die Schuld um Christi willen erläßt und die heiligmachende Gnade der Seele einsenkt, wo die bleibende Vereinigung mit Christus allseitig sich vollzieht, so daß wir ganz ihm angehören und er sich freudig in uns als seinen Ebenbildern wieder erkennt und wieder findet. Primum, sagt Bellarmin de iustif. I. c. 13, vocat ad fidem, tum spem et timorem et dilectionem inchoatam inspirat, postremo iustificat et perfectam charitatem infundit.

Das erste wesentliche Moment im Rechtfertigungsprocesse bildet nun der Glaube. Unter diesem Glauben (fides, πιστις) verstehen Schrift und Kirche zunächst und vor Allem das freie unerschütterliche demüthige Fürwahrhalten und Fürwahrnehmen der in Christus geoffenbarten Heilswahrheiten auf den Grund seiner absoluten göttlichen

Autorität, seiner absoluten Wahrheit und Wahrhaftigkeit; er ist vorzugsweise eine virtus intellectiva, die erste Wiederanknüpfung des Menschen mit Gott und Christus vermittelst der Erkenntnißkräfte, das erste Erwachen in die durch Christus geoffenbarte Heilsordnung, gleichsam der erste Athemzug in der neuen göttlichen Welt, das Oeffnen des Mundes, um das neue göttliche Leben in sich aufzunehmen. Das Formale dieses Glaubens d. h. dasjenige, was ihm seinen eigenthümlichen specifischen Charakter gibt und ihn von verwandten Erscheinungen z. B. vom Meinen, Wissen und Schauen unterscheidet, das ist einerseits die Dunkelheit und Verborgenheit seines Objektes, sei es an und für sich oder doch in der Abstraktion des Glaubenden, und anderseits die vollkommene, absolute, weil auf göttlichem Grunde ruhende Festigkeit, Sicherheit und Entschiedenheit desselben in Hinsicht der Wahrheit seines Objektes, sowie die in ihm gesetzte Freithätigkeit, seine Freiheit von jeglichem Zwange, von jeder Nöthigung.

Die Gegenstände des Glaubens, die höheren übernatürlichen Wahrheiten werden im Glauben und vom Gläubigen weder gewußt noch geschaut, sondern weil übernatürliche Wahrheiten eben nur im Scheine, im Dämmerlichte des Glaubens erfaßt und gesehen oder wenn der gläubige Mensch sich auch ein gewisses rationelles Wissen von manchen Wahrheiten erwerben kann und etwa erworben hat, so abstrahirt er doch im Glaubensakte von diesem seinen Wissen als einer bloß menschlichen Zuthat, nur die geoffenbarte Wahrheit in ihrer reinen göttlichen Gestalt steht im dunkeln Lichte des Glaubens vor seiner Seele, er betrachtet sie, wie wenn er rationell nichts von ihr wüßte und wissen könnte, und eben diese Dunkelheit und diese Abstraktion unterscheidet den Glauben vom Wissen und insbesondere vom Schauen, wie es im jenseitigen Leben statt finden wird. Diese Dunkelheit und Verborgenheit hat dann aber auf die Ruhe, auf die Festigkeit und Sicherheit, welche im Glauben statt findet, keinen Einfluß und sie schwächt dieselbe nicht; diese Entschiedenheit ist vielmehr eine vollkommene und absolute, weil sie auf göttlichem Grunde ruht, weil sie zu ihrem Principe die Gnade und zu ihrer Grundlage und zu ihrem Motive nicht ein beschränktes menschliches Wissen, sondern die göttliche Autorität, die absolute göttliche Wahrhaftigkeit hat, welche sich in Christus geoffenbart hat, und eben dieses, die vollkommene,

auf göttlichem Grunde ruhende Sicherheit, die gänzliche Freiheit von aller schwankenden Skepsis unterscheidet den Glauben vom bloß menschlichen, rein in sich selber ruhenden Meinen und Wissen. Endlich ist der Glaube ein durchaus freier Akt des Geistes, in keiner Weise die Wirkung eines innerlichen Zwanges, und eben dieses unterscheidet ihn wiederum vom Wissen und vom Schauen, die von einem Gesetze der Nothwendigkeit durchherrscht sind; wer z. B. einen mathematischen Satz durchschaut, der kann seine Zustimmung und Anerkennung nicht verweigern und zurückhalten. Beim Glauben verhält es sich in wesentlich anderer Weise, er ist die freieste That des Menschen, wie die Ethik näher zu zeigen hat, weder das Resultat eines zwingenden göttlichen Gnadeneinflusses, noch das Resultat eines nothwendigen Denkprocesses; er beruht vielmehr fortwährend auf einer freien Erhebung des Geistes, auf einer freien Bekämpfung des im Menschen Grund gelegten, gegen jede Unterwerfung sich sträubenden Hochmuthes; der freie Mensch, erleuchtet durch den göttlichen Geist, bestimmt sich selbst auf einfache, der Vernunft einleuchtende Gründe hin, die höhere göttliche Würde Christi und die Realität der durch ihn geoffenbarten Heilsordnung anzuerkennen, frei unterwirft er sein Denken und Erkennen der göttlichen Autorität und demüthig umfaßt er mit zweifelloser Entschiedenheit ihre übernatürlichen, über alles Begreifen hinausgehenden Wahrheiten. Diese That demüthiger Unterwerfung u. s. w. kann der freie Menschengeist in sich setzen und nicht setzen, und der Glaube ist daher, weil ein Freies, auch eine wahrhaft sittliche That, etwas Verdienstliches, etwas Großes und Erhabenes, wodurch der Mensch seinen bloß irdischen Beziehungen entnommen, wahrhaft über sich selbst erhoben, mit der übernatürlichen göttlichen Ordnung zunächst in reale Verbindung tritt; es ist nichts in ihm, was des freien vernünftigen Menschen unwürdig wäre, ihn erniedrigte und niederdrückte, nur der freie vernünftige Geist kann, wie die Väter sagen, glauben, nicht aber das unvernünftige Thier [1]).

Außer diesem theoretisch-dogmatischen Glauben, der vorzugsweise eine virtus intellectiva ist und in der freien Anerkennung der sämmtlichen christlichen Heilswahrheiten besteht, kennen Schrift und

---

1) Chrysost. in Rom. hom. 8. Theodoret in Titum I. 4.

Kirche noch eine zweite Form des Glaubens, einen Glauben, der nicht bloß und vorzugsweise eine Funktion des Verstandes, sondern zugleich auch ganz unmittelbar und allseitig eine Funktion des Gemüthes und Willens ist, einen Glauben, in welchem die christliche Heilswahrheit nicht bloß anerkannt, sondern ihr Gegenstand zugleich lebendig angestrebt, gewünscht, gehofft, gelebt und geliebt wird, einen Glauben, in welchem der Mensch nicht bloß in gläubiger Ueberzeugung an die Wahrheit sich hingibt, sondern auch das will und liebt, wovon er überzeugt ist, und die h. Schrift insbesondere schildert diesen Glauben als etwas durchaus Mächtiges, als ein wahrhaft schöpferisches Lebensprincip, als die höchste Stufe der geistig-sittlichen Lebensentwicklung. Es ist dieses der lebendige Glaube, der die Hoffnung und die Liebe als Momente in sich hat, der in Liebe thätige Glaube (fides charitate formata). Die erstere Form des Glaubens ist übrigens die eigentliche Form des Glaubens, der Glaube im engeren Sinne und nur ihr sollte eigentlich der Name Glaube beigelegt werden. Der lebendige Glaube ist eigentlich keine besondere Form des Glaubens, keine bloße Potenzirung und Fortentwicklung desselben, sondern er ist im Grunde etwas ganz Neues und Eigenthümliches; er ist Glaube, Hoffnung und Liebe, ihr Geeinigt- und Vereinigtsein im Menschen. Diese drei Tugenden stehen zwar in der innigsten Beziehung zu einander, sie tragen, kräftigen und befestigen sich gegenseitig; ja jede dieser Tugenden hat die vorhergehende zu ihrer Voraussetzung und kann sich nur auf ihrer Grundlage erzeugen, die Hoffnung z. B. nur auf der Grundlage des Glaubens und die Liebe nur auf der Grundlage des Glaubens und der Hoffnung; allein jede dieser Tugenden hat doch und sie behält fortwährend in einem und demselben Subjekte ihr charakteristisch Eigenthümliches; der Glaube kann zudem im Menschen sein ohne die Hoffnung und Liebe, und die Hoffnung kann in ihm sein ohne die Liebe; diese Tugenden sind demnach specifisch verschiedene Tugenden und darum sollte eigentlich ihr Vereinigtsein im Menschen, ihre Einheit nicht mit dem Namen der ersten dieser Tugenden belegt und als Glaube, lebendiger Glaube bezeichnet werden.

1) Von dem Glauben nun in seiner ersten Form als theoretisch-dogmatischen Glauben, fides dogmatica catholica lehrt die h. Schrift klar und entschieden, daß er zum Heile nothwendig der Anfang des-

selben, die nothwendige Vorbedingung und die Wurzel der Rechtfertigung sei. Diese Nothwendigkeit des Glaubens wird in der heil. Schrift so allgemein anerkannt und so eindringlichst eingeschärft, daß es kaum nothwendig ist, besondere Stellen anzuführen. Christus selbst fordert überall während seines öffentlichen Lehramts den Glauben an die Göttlichkeit seiner eigenen Person und der von ihm verkündigten Lehre und zwar fordert er ihn als die Bedingung der Rechtfertigung und Erlösung, als nothwendiges Mittel zum Heile σωτηρια; „wenn ihr nicht, so sagt er bei Joh. 8, 24, glauben wollet, daß ich es bin (nämlich der Sohn Gottes), so werdet ihr in euren Sünden dahin sterben," und eben so sagt er bei Joh. 17, 2: „dies ist das ewige Leben, daß sie dich, den einzig wahren Gott erkennen und den du gesandt hast, Jesum Christum." Eben darum, wegen dieser Nothwendigkeit des Glaubens gibt er seinen Aposteln bei Markus 16, 15 den Auftrag, seine Heilslehre in der ganzen Welt zu verkündigen und er fügt ausdrücklich hinzu: „wer glaubt und getauft ist, wird selig werden, wer aber nicht glaubt, wird verdammt werden (Mark. 1, 15. Joh. 3, 15—18. 6, 29. 10, 38.).

Dieselbe ausdrückliche Forderung des Glaubens und zwar als der nothwendigen Bedingung der Rechtfertigung, des Heiles, stellen auch überall die Apostel, und vorzüglich ist der Apostel Paulus ganz unerschöpflich in Ausdrücken und Wendungen, worin er die Nothwendigkeit des Glaubens als Bedingung zur Theilnahme an den Erlösungswohlthaten Christi hervorhebt. „Dieses aber, sagt z. B. der Apostel Joannes 20, 31, ist von mir aufgeschrieben worden, damit ihr glaubt, Jesus sei Christus der Sohn Gottes und damit ihr durch den Glauben das Leben habet in seinem Namen." Eben so nachdrücklich lehrt der Apostel Paulus (Röm. 10, 9—17): „Denn jeder, der den Namen des Herrn anruft, wird selig werden. Wie sollen sie nun den anrufen, an den sie nicht glauben? Oder wie sollen sie an den glauben, von dem sie nicht gehört haben? Und wie sollen sie hören ohne Prediger?" und eben so sagt er in demselben Kap.: „Mit dem Herzen wird geglaubt zur Gerechtigkeit, und mit dem Munde geschieht das Bekenntniß zur Seligkeit," d. h. der Glaube ist die Bedingung, auf daß der Sünder die Gnade der Rechtfertigung empfange, die Bethätigung dieses Glaubens aber im öffentlichen Bekenntnisse und in entsprechenden Werken ist die noth-

wendige Bedingung, auf daß der Mensch die empfangene Heilsgnade sich schütze und erhalte und so wirklich zum ewigen Leben gelange. Ueberall in seinen Briefen schärft er den Juden ein, kein Mensch werde vor Gott gerecht und des ewigen Lebens theilhaftig durch Gesetzeswerke, durch eigene Werkthätigkeit, sondern nur durch die Gnade Gottes im Glauben an Christus (Röm. 1, 16—17. 3, 20. Gal. 2, 16. 3, 12.). In den meisten dieser Stellen ist zwar unter dem Glauben der in Liebe thätige Glaube, der die Rechtfertigung ganz unmittelbar zur Folge hat, zu verstehen; allein der theoretisch-dogmatische Glaube, die fides generalis ist doch jeden Falles nothwendig mit zu verstehen, insofern er ja die Wurzel und die bleibende beharrliche Grundlage des lebendigen Glaubens ist. Einige Paulinische Stellen enthalten denn auch ausdrückliche Andeutungen, daß der dogmatische Glaube mitgemeint sei, wie z. B. die Stelle im Hebräerbriefe 11, 1, worin es heißt: es ist der Glaube eine gewisse Ueberzeugung von dem, was man nicht sieht, fides est argumentum non apparentium. Es ist in dieser Stelle vom Glauben als Bedingung der Rechtfertigung die Rede und zwar wird dieser Glaube vorzugsweise charakterisirt als der historisch-dogmatische Glaube, als die kraft eines freien Unterwerfungsaktes vollzogene feste Beipflichtung, wodurch der Geist dem seine Geheimnisse in Christus offenbarenden Gotte entschieden und bleibend zustimmt.

2) Sowie nun in der h. Schrift die Nothwendigkeit des Glaubens zur Rechtfertigung mit aller Klarheit und Entschiedenheit ihre Aussprache findet, so ist denn auch die Lehre der Väter in dieser Hinsicht ganz übereinstimmend. Ohne den Glauben an den dreieinigen Gott und insbesondere ohne den Glauben an Christus gibt es nach ihrer Lehre kein Heil für den Menschen und selbst den vor Christus Lebenden wurde das Heil nur zu Theil durch den Glauben an Christus, insofern sie ihn und die von ihm verkündigte Heilswahrheit im Allgemeinen (implicite) erkannten und gläubig umfaßten [1]; sie

---

1) Inwiefern der Glaube ein entwickelter (fides explicita) sein müsse, das ist anderswo zu erörtern. Im Allgemeinen galt in dieser Hinsicht immer in der Kirche als leitender Grundsatz der Ausspruch des Apostels: „Credere oportet accedentem ad Deum, quia est, et inquirentibus se remunerator sit.

bezeichnen überall den Glauben an Christus als das Licht der Seele, als die Thüre zum Leben, als das Fundament der Gerechtigkeit und des Heils, als die erste Tugend, aus welcher sich alle übrigen, wie aus ihrer Wurzel erzeugen [1]), und zwar verstehen sie unter dem Glauben nicht den Fiducialglauben im Sinne der Reformatoren, sondern den theoretisch-dogmatischen Glauben, die feste gläubige Zustimmung zu der in Christus geoffenbarten Heilswahrheit [2]).

3) Die Lehre der Trientersynode von der Nothwendigkeit des Glaubens zue Rechtfertigung hat demnach in der Schriftlehre sowie in der Lehre der Väter ihre feste Grundlage und auch das vernünftige Denken kann ihr nicht anders als zustimmen. Kann und soll dem Sünder die Gnade der Rechtfertigung nur auf wahrhaft sittlichem Wege in freier Weise zu Theile werden und ist demnach die aktuelle, unter dem Einflusse der zuvorkommenden Gnade sich vollziehende Besserung des Sünders die wesentliche Vorbedingung seiner habituellen Heiligung, nun so ist es nothwendig der Glaube, in welchem und mit welchem dieser sittliche Vorbereitungs- oder Bekehrungsproceß zu beginnen hat; er ist die Grundlage und Wurzel der Rechtfertigung, insofern sich alle jene geistig-sittlichen Aktionen, welche die sittliche Umkehr des Sünders bedingen z. B. vollkommene Selbsterkenntniß, Furcht, Vertrauen, Reue u. s. w. sich nur aus dem Glauben entwickeln und entwickeln könne. Der Glaube kann im Menschen ohne diese Aktionen, sie aber können nicht ohne ihn sein. In ihm und nur in ihm als einer That der Freiheit und der Gnade beginnt wahrhaft und wirklich das neue Leben der Wiedergeburt, und er ist daher nicht, wie die Reformatoren lehrten, bloß das ganz äußerliche Instrument, womit die Rechtfertigungsgnade ergriffen wird,

---

1) Clem. Strom. II. 6. Prima quidem ad salutem esse inclinatio nobis fides apparet, postquam timor et spes et poenitentia — nos ducunt ad charitatem. Cyrill. Alex. in Joann. l. 4. c. 1. Fides itaque janua et iter est ad vitam. Hieron. Comm. in ep. ad Ephes. 3, 12. Fiduciae atque accessus (ad Deum), principium et origo fides in Christo est. Aug. Serm. 27. 1. Domus Dei — credendo fundatur, sperando erigitur, diligendo perficitur.

2) Basil. Orat. de fid. Fides est assensus haud haesitans super iis, quae audita sunt, veritatem eorum, quae Dei munere praedicata sunt, persuasissimam habens. Cf. Cyrill. Hieron. Cat. 5. 6. Greg. Naz. Orat. 40 in S. Baptism.

sondern er disponirt innerlich und er befähigt in fortschreitender Entwicklung dazu, er macht würdig, die Rechtfertigungsgnade von der göttlichen Liebe um Christi willen zu empfangen. Selbst im Leben des Wiedergebornen und Gerechtfertigten trägt und bedingt der Glaube fortwährend Alles; mit seinem Verschwinden ist auch Hoffnung und Liebe geschwunden und damit auch die Gnade der Kindschaft, und ganz mit Recht bezeichnet ihn daher die Synode von Trient als die Wurzel, woraus die Rechtfertigung emporwächst.

§. 72.

Fortsetzung.

1) Nach der Schrift- und Kirchenlehre ist der Glaube nicht die nächste und unmittelbarste, sondern nur die erste und entferntere Bedingung der Rechtfertigung; er verbindet nicht vollkommen mit Gott und Christus und macht nicht unmittelbar gerecht vor Gott, sondern er ist nur die lebendige Wurzel, aus welcher das göttliche Wohlgefallen am Menschen herauswächst, nur der lebendige Grund, aus welchem sich die Gerechtigkeit und Kindschaft des Menschen entwickelt, wenigstens entwickeln kann. Der Glaube muß vielmehr nach der Schrift- und Kirchenlehre, damit er wirklich rechtfertige d. h. den göttlichen Rechtfertigungsakt zur Folge habe, von der besseren Ueberzeugung und den durch sie angeregten Gefühlen aus, dem Vertrauen, der Sehnsucht, Reue u. s. w. zugleich in den Willen, in das Centrum der menschlichen Persönlichkeit eindringen, ihn beleben und befruchten und in dieser Weise den neuen nach Gott geschaffenen Menschen aktuell herausgebären oder w. d. i. aus dem Glauben muß die Liebe erwachsen, der Glaube muß sich als Liebe gestalten und verklären; erst dann ist die volle sittliche Bedingung der habituellen Rechtfertigung erfüllt und erst dann vollzieht sich die Rechtfertigung von Seite Gottes, die Aufnahme in die göttliche Kindschaft. Die Liebe ist das eigentliche Leben des Glaubens; der Glaube ohne die Liebe als bloße virtus intellectiva (fides informis) ist etwas Todtes, Kaltes und Unfruchtbares, so wie der bloße Verstand und das bloße Wissen dieses sind. Der Glaube ist das Licht des inneren Lebens,

die Liebe aber seine Wärme, und eben durch diese Wärme der Liebe wird er der Quell der Bewegung und der Freude und er geht auf in einem Reichthume der mannigfaltigsten Thätigkeiten (Werken) des inneren Lebens, welche, wenn sie ihre volle Kraft und Reife erlangt haben, auch nothwendig in Thätigkeiten des äußeren Lebens, in entsprechenden Werken sich ausdrücken und darstellen. Nur dieser lebendige, in Liebe thätige Glaube (fides charitate formata) schließt eine gänzliche aktuelle Erneuerung und Umwandlung des inneren Menschen in sich und er ist daher die eigentliche Bedingung, womit die Rechtfertigung um Christi willen unmittelbar gesetzt ist, und nur er kann es sein. Mit dem bloß theoretischen Glauben ist ja, so fest er auch sein möge, der Natur der Sache nach und nach aller Erfahrung nicht nothwendig und überall eine innere Umwandlung des Willens, eine Erneuerung des inneren Menschen verbunden, er vermittelt nur die Kenntniß des neuen Lebens, hat aber als solcher das neue Leben nicht in sich und erzeugt es nicht mit Nothwendigkeit aus sich; so lange nun aber der Mensch nicht aktuell ein Anderer geworden ist, so lange er die Sünde liebt und festhält, so lange kann auch Gott seine Schuld in seinem Schuldbuche nicht tilgen und im h. Geiste nicht bleibend Wohnung in ihm nehmen. Die innere Sinnesänderung also, das lebendige Eingehen in die Gemeinschaft mit Christus, dem Gerechten und Heiligen, die Liebe zu Gott und Christus ist die unmittelbare und nächste Bedingung der Rechtfertigung; nur der keimenden, beginnenden Liebe, nicht aber dem bloßen Glauben kann die Gnade der Rechtfertigung zu Theile werden. Diese Liebe verdient allerdings nicht die Gnade der Rechtfertigung, wenigstens nicht de condigno; die Kraft derselben ist vielmehr eine von Gott geschenkte Kraft und stammt aus dem Verdienste Christi, ihr Verdienst ist kein selbstständiges, der Schuld gleichkommendes Verdienst; aber sie und nur sie disponirt und befähigt den Menschen, macht ihn empfänglich und gewissermassen würdig, auf daß Gott an ihm um des Verdienstes Christi willen seine rechtfertigende Thätigkeit entwickele und entwickeln könne; nur den wie auch immer Gott (aktuell) Liebenden kann Gott wieder lieben und ihn in jene specielle Liebe, womit er den Sohn Christus liebt, aufnehmen, nur ihn kann er aus dem Verhältnisse eines Knechtes

in das neue Verhältniß eines Kindes Gottes einsetzen und ihm als Unterpfand seiner Vaterliebe den h. Geist bleibend mittheilen.

2) Daß nun wirklich der bloße theoretische Glaube als solcher nicht unmittelbar rechtfertige, sondern nur die Grundlage und Wurzel der Rechtfertigung sei, um aber wirklich die Gnade der Rechtfertigung zu empfangen, in der Liebe sich zu vollenden habe, das lehrt die h. Schrift ganz so wie die Kirche, klar und entschieden. Die Wahrheit dieser Thesis ergibt sich zunächst aus jenen zahlreichen Stellen, worin die h. Schrift außer dem Glauben als Bedingungen der Rechtfertigung alle jene Akte hervorhebt, worin sich die wirkliche Bekehrung der Sünders nach der Kirchenlehre, wie nach allem vernünftigen Denken abschließt und vollendet. Die h. Schrift hebt in dieser Beziehung hervor 1) die aus dem Glauben und aus der durch ihn vermittelten Selbstkenntniß hervorgehende Furcht vor dem allheiligen und allgerechten Gotte und seinen Strafgerichten, welche zwar für sich allein das Herz nicht ablöset von der Sünde, aber den Sünder doch auf eine heilsame Weise erschüttert und die weiteren Fortschritte im Werke der Bekehrung bedingt und vorbereitet; „die Furcht des Herrn ist, wie die h. Schrift sagt, der Anfang des Weisheit d. h. der wahren Gerechtigkeit (Ps. 110, 9) und der Quell des Lebens“ (Prov. 14, 27), „sie vertreibt die Sünde; wer ohne Furcht ist, kann nicht gerechtfertigt werden [1])“ (Eccles. 1, 27). Die h. Schrift hebt weiterhin 2) hervor die aus dem Glauben sich erzeugende Hoffnung und das Vertrauen auf die göttliche Liebe und Gnade um Christi willen; sie schützen den Sünder vor Verzweiflung, wecken und befestigen in ihm die Sehnsucht nach dem neuen Leben und disponiren so schon näher zum Empfange der Rechtfertigung. „Wer auf den Herrn vertraut, sagt die h. Schrift (Prov. 28, 20), wird geheilt werden“ und eben so sagt Christus (Matth. 9, 2), „vertraue,

---

1) Cf. Ps. 32, 18. Jer. 32, 40. Matth. 10, 28. Luc. 1, 50. Phil. 2, 12. Heb. 12, 28. 1 Pet. 1, 17. Cf. Greg. M. Hom. 34 in Evang. n. 6. Prava mens, si non prius per timorem evertitur, ab assuetis vitiis non emundatur. Hieron. Comm. in Mal. 1, 6. Vult Dominus, ut a malis per suppliciorum formidinem recedamus, ut de timore servorum ad gloriam filiorum transeamus. Cf. Aug. in epist. Joan. 4.

mein Sohn und dir werden die Sünden vergeben [1]. Endlich 3) hebt die h. Schrift als Schlußmoment im Processe der Bekehrung hervor die Liebe zu Gott als dem Quell aller Gerechtigkeit und den Schmerz der Liebe, sowie den damit verbundenen Entschluß, die göttlichen Gebote fortan zu beobachten und das Sakrament zu empfangen (Joh. 3, 5. 20, 23). „Die ihr den Herrn fürchtet, ermahnt Jesus Sirach 2, 10—13, liebet ihn, so werden eure Herzen erleuchtet werden; Gott ist gütig und barmherzig und verzeihet die Sünden am Tage der Trübsal und beschirmet Alle, die ihn suchen in Wahrheit; und eben so sagt der Prophet Ezechiel 18, 21: „Wenn aber der Gottlose Buße thut über alle seine Sünden und alle meine Gebote beobachtet, und Recht und Gerechtigkeit übet, so soll er leben, ja leben und nicht sterben; ich will all' seiner Missethaten nicht mehr gedenken, um seiner Gerechtigkeit willen, die er geübt hat, soll er leben." Christus selbst aber sagt (Luk. 7, 47): „ihr werden viele Sünden vergeben, weil sie viel geliebt hat" und er warnt ~~(3, 13):~~ „wenn ihr nicht Buße thut, so werdet ihr alle in euren Sünden untergehen." In derselben Weise ermahnen und lehren überall die Apostel: „Thut Buße und bekehret euch, damit eure Sünden getilgt werden" (Ap. 3, 19); „die gottgefällige Traurigkeit bewirkt Buße zum ewigen Heile, die Traurigkeit der Welt aber bewirkt Tod" (~~1 Kor. 7, 10~~); „wer nicht liebt, bleibt im Tode" (1 Joh. 3, 14); „in Christo Jesu gilt weder Beschneidung etwas, noch Vorhaut, sondern der Glaube, der in Liebe wirksam ist [2]" (Gal. 5, 6).

Nach der Schriftlehre ist demnach nicht der Glaube, sondern die Liebe die unmittelbare und nächste (disponirende) Ursache der Rechtfertigung. Die h. Schrift räumt ausdrücklich ein, daß der Glaube ohne die Liebe im Menschen sein könne, und sie erklärt, daß ein solcher Glaube, der die Liebe nicht aus sich ergieße und von Werken der Liebe entblößt sei, den Menschen nicht zu rechtfertigen vermöge. „Nicht Jeder, der da sagt, Herr, Herr, wird ins Himmelreich eingehen, sondern wer den Willen meines himmlischen Vaters thut"

---

1) Ambros. de poenit. I. 1. Nemo potest agere poenitentiam, nisi qui speraverit indulgentiam. cf. Aug. Serm. 159. c. 6.

2) Cf. Matth. 4, 17. 10, 37. Marc. 6, 12. Luc. 24, 47. 1 Joh. 4, 16.

(Matth. 7, 21); „diejenigen sind noch nicht gerecht vor Gott, welche das Gesetz hören d. h. glauben, sondern die Befolger des Gesetzes werden gerechtfertigt werden“ (Röm. 2, 13); insbesondere 1. Kor. 13, 2: „Wenn ich auch einen Glauben hätte, daß ich Berge versetzen könnte, hätte aber die Liebe nicht, so wäre ich nichts.“ Daß in dieser Stelle unter dem Glauben nicht vorzugsweise, wie die Reformatoren wollten, ein besonderes Charisma einzelner Christen, der wunderthätige Glaube, sondern schlechthin der Glaube als Bedingung der Rechtfertigung zu verstehen sei, das ergibt sich aus dem Contexte der Stelle.

Mit besonderer Klarheit und Eindringlichkeit hebt insbesondere der Apostel Jakobus das Unzureichende des bloßen Verstandesglaubens und die Nothwendigkeit des lebendigen, in Liebe thätigen Glaubens zur Rechtfertigung hervor und er bekämpft direkt die entgegengesetzte Ansicht. In seiner Umgebung scheint sich schon frühzeitig die verwerfliche Ansicht eingeschlichen zu haben, als könne der Mensch seines Heils, seiner Seligkeit schon gewiß sein, wenn er nur den christlichen Glauben angenommen, das christliche Bekenntniß abgelegt und die Taufe empfangen habe. Zur Vertheidigung dieser Ansicht scheinen sich diese Libertiner und Antinomisten insbesondere auf die Lehre des Apostels Paulus berufen zu haben, der den Glauben über Alles setzte und den Werken wenigstens scheinbar keinen Werth beilegte, und gestützt auf seine vermeintliche Autorität erfrechten sie sich, wie es scheint, die Ermahnungen des Apostels zur Heiligung des Lebens und zur werkthätigen Uebung des Christenthums mit den Worten zurückzuweisen: sie hätten den Glauben, da brauchten sie die Werke nicht. Diesen gefährlichen Irrthum bekämpft nun der Apostel mit aller Kraft und er sucht zu beweisen (2, 14—26), daß der Glaube, nothwendig auch von sittlich guten Werken begleitet sein müsse, wenn er dem Menschen etwas nützen solle; ein Glaube, der nackt und leer an Liebe und an Werken der Liebe sei, sei ganz vergeblich und er vermöge eben so wenig den Menschen bei Gott in Gnaden zu bringen, als der Glaube der Teufel, daß Gott sei, beselige und zu beseligen die Kraft habe.

Was insbesondere noch die Lehre des Apostels Paulus vom Glauben als Bedingung der Rechtfertigung betrifft, so besitzt dieselbe allerdings manche Eigenthümlichkeiten, welche mit seinem subjektiven

religiös-sittlichen Bildungsgange innigst zusammenhängen und in der That auf den ersten Anblick die protestantische Ansicht zu begünstigen scheinen; Luther berief sich daher auch immer auf den Apostel Paulus und dasselbe thun noch heute die orthodoxen lutherischen Theologen; allein durchaus mit Unrecht.

Um die Lehre des Apostels Paulus in ihrer Eigenthümlichkeit scharf aufzufassen, muß man sich den psychologischen Gang zur Anschauung bringen, worin Paulus zum Christenthum, zum christlichen Glauben und Leben, zum Leben der Wiedergeburt gekommen war. Er hatte ganz andere Erfahrungen gemacht, als die übrigen Apostel, er war auf einem anderen Wege das geworden, was er späterhin war. Die übrigen Apostel, einfache, empfängliche Gemüther, welche der jüdischen Wissenschaft entbehrten, waren nach und nach in der Schule Christi mit seiner Wahrheit vertraut geworden und Christum liebend hatten sie an ihn geglaubt, ehe sie selbst recht wußten, was in ihnen vorging und was ihrer Liebe zu Grunde lag; sie liebten und fühlten sich selig in dieser Liebe, welche einzig beseligen kann; sie betonen daher vorzugsweise die Liebe als Bedingung der Rechtfertigung, und sie schreiben dem Glauben überall mit besonderem Nachdrucke jene rechtfertigende Kraft nur zu, insofern er in Liebe thätig ist d. h. nur dem lebendigen Glauben an Christus und an die von ihm verkündigte Wahrheit. In einer ganz anderen Weise hatte sich nun aber das christliche Leben in dem Apostel Paulus erzeugt und gebildet. Viele Jahre hindurch hatte sich Paulus, ein Schüler Gamaliels, in jüdischer Wissenschaft und in jüdischer Gesetzeslehre umhergetrieben und mit redlichem Eifer in der pünktlichen buchstäblichen Erfüllung des Gesetzes seine Beruhigung und sein Heil gesucht, er hatte nach Gerechtigkeit gestrebt, gehungert und gedurstet, er hatte sich abgemüht, durch Gesetzeswerke das Gefühl der Schuld in sich zu tilgen und ein heiliges Liebesverhältniß mit Gott wieder anzuknüpfen; allein er hatte die ersehnte Beruhigung, das Heil nicht gefunden. Die auch noch so pünktliche Erfüllung des Gesetzes des natürlichen, wie des positiven Statutargesetzes vermochte, wie er fühlte und erkannte, das Bewußtsein der Sünde, der vorhandenen Schuld nicht in ihm auszulöschen und ihm nicht das Gefühl der göttlichen Kindschaft einzuflößen; das auch im Mosaismus vorhandene

höhere Gesetz der reinen kindlichen Liebe Gottes über Alles aber, das vermochte er, wie er fühlte und erkannte, nicht ohne höheren göttlichen Gnadeneinfluß zu erfüllen und diesen Beistand besaß er nicht; aber gesetzt auch, er hätte unter dem Einflusse der Gnade eine That reiner kindlicher Liebe vollzogen, so würde selbst das Verdienst einer solchen That, wie es dem Scharfsinne des Apostels nicht entging, seine Schuld nicht sühnen und keinen Rechtsanspruch auf das ewige Leben erwerben. Kurz er fühlte und erkannte die Unmöglichkeit einer Selbstgerechtmachung in allen ihren Formen und Gestalten. In diesem Zustande trostloser Sehnsucht und des gänzlichen Unbefriedigtseins war er dann plötzlich durch die Macht der Begebenheiten und durch die Wirksamkeit der göttlichen Gnade zur Besinnung gebracht und aus einem Verfolger ein Bekenner Christi geworden. Die göttliche Gnade durchleuchtete sein Inneres und begründete in ihm die feste lebendige Ueberzeugung, daß Christus der Gottes- und Menschensohn für alle Menschen, also auch für ihn gestorben und durch sein unendliches Verdienst die Schuld Aller objektiv getilgt habe, daß in ihm Alles wieder Zutritt zum Vater habe. Jetzt fühlte er sich auf einmal von aller Last befreiet und gehoben, die Scheidewand war gestürzt, nichts trennte ihn mehr von Gott und seiner Liebe, ein neues göttliches Leben, die Liebe Christi durchdrang sein innerstes Wesen und gewann sofort Bestand in ihm; alles dieses war die unmittelbare Folge des Glaubens an die frohe Botschaft des Evangeliums, daß es keiner in sich unmöglichen Selbstversöhnung durch Gesetzeswerke, durch eigene Gerechtigkeit bedürfe, daß Christus vielmehr unser Versöhner und in ihm der Zutritt zum Vater wieder offen stehe. Die innere Umwandlung seines Gemüthes zu der echt sittlichen Gesinnung und zu dem heiligen Eifer, welcher ihn von da an beseelte, und die Annahme der Ueberzeugung, daß der von ihm so lange verfolgte Christus der einzig wahre von Gott gesandte Helfer und Versöhner sei, waren in ihm nach seinem eigenthümlichen sittlichen Bildungsgange nicht durch einen großen Zeitraum getrennte, sondern fast in einander fallende Momente; der Glaube an Christus, den Versöhner, an sein unendliches Verdienst entfernte unter dem Einflusse der Gnade sofort die Hindernisse, die seiner Liebe bis dahin entgegenstanden und er erzeugte in ihm, in seinem vorbereiteten Gemüthe ganz unmittelbar die rein heilige kindliche Gegenliebe

und er fühlte sich so, nachdem er geglaubt, sofort versöhnt und begnadigt bei Gott.

Wenn man diesen eigenthümlichen Bildungsgang des Apostels Paulus, die inneren Erfahrungen desselben und die Art und Weise, wie er sie machte, berücksichtigt, so begreift sich vollkommen, wie seine Rechtfertigungstheorie ein eigenthümliches Gepräge wenigstens dem Ausdrucke nach erhalten, wie er auf den Glauben einen besonderen Nachdruck legen konnte und mußte. Er hatte es ja lebendig erkannt und erfahren, daß das Gesetz, das Mosaische, wie das natürliche Sittengesetz durchaus unvermögend sei, dem Menschen die geheiligte Gesinnung mitzutheilen; er hatte die ganze innere Nichtigkeit einer bloß buchstäblichen Gesetzeserfüllung erkannt, womit der jüdisch-pharisäische Dünkel sich brüstete und wodurch er selbst, ohne Christus seine Schuld zu sühnen und sich gerecht vor Gott zu machen strebte; zugleich hatte er lebendig in sich den segensreichen Einfluß erfahren, welchen der feste Glaube und das feste gläubige Vertrauen, Christus sei unser Heiland und Versöhner, auf das menschliche Gemüth äußert und äußern kann, wie jenes gläubige Vertrauen allein die Scheidewand, die den Sünder von Gott trennt und scheidet, niederstürzt und ihm den Keim reiner kindlicher Liebe einflößt und einzig einflößen kann. Alles dieses mußte sich in rascher Entwicklung vor seiner Seele hinstellen und ihm den Werth des Glaubens an Christus und an die von ihm vollbrachte Erlösung unendlich schätzbar machen und innigst nahe legen. Der Glaube an Christus, das Vertrauen auf ihn, auf sein unendliches Verdienst ist dem Apostel daher allerdings die Hauptbedingung der Rechtfertigung und er ist ganz unerschöpflich in Wendungen, um den Juden die Nothwendigkeit des Glaubens an Christus zum Bewußtsein zu bringen und ihr stolzes Selbstvertrauen zu erschüttern; er schärft ihnen wiederholt ein, daß der Mensch ohne des Gesetzes Werke, durch den Glauben an Christus gerechtfertigt werde, daß er nur durch Gnade und nicht durch Werke gerettet werde (Röm. 3, 20. Ephes. 2, 8—9). Diesen Glauben nun aber, dem Paulus die Rechtfertigung zuschreibt, dieses gläubige Vertrauen auf Christus ist offenbar kein todter Glaube, kein blindes Vertrauen, sondern es ist ein Glaube, der auf sittlichem Grunde ruht, der mit einer sittlichen Erneuerung verbunden ist, der den Keim der reinen kindlichen Liebe dem Gemüthe einpflanzt, es ist ein

Glaube und ein Vertrauen, welche ruhen auf dem lebendigen Gefühle des vorhandenen sündhaften Zustandes, auf dem Bewußtsein seiner Verdammlichkeit, welche Reue und Schmerz über die Sünde in ihrem Gefolge haben und in weitere Entwicklung den Entschluß des neuen Lebens erzeugen, und diesen Entschluß wirklich zur Ausführung bringen; kurz es ist der lebendige Glaube, die fides charitale formata.

Wo die Liebe fehlt und die Werke der Liebe, ἐργα της πιστεως, da ist auch nach dem Apostel kein echter und wahrhafter Glaube, sondern nur eine πιστις ὑποκριτη, ein heichlerischer Glaube (1 Tim. 1, 5. ~~3, 8.~~ Tit. 1, 16). Wenn Paulus daher im Römerbriefe 3, 28 [1]) und im Epheserbriefe 2, 8 sowie in vielen anderen Stellen lehrt, der Mensch werde durch den Glauben und nicht durch Werke gerechtfertigt, so versteht er einerseits unter den Werken vorzugsweise nur die Werke, die Gebräuche und Ceremonien des Mosaischen Statutargesetzes, sowie die nicht aus der Gnade und dem Glauben an Christus geborenen und darum von der Liebe entblößten Werke des natürlichen Gesetzes, und anderseits will er dadurch überhaupt nur aussprechen, daß nur das unendliche Verdienst Christi die Schuld objektiv sühne und daß der Mensch durch sein Streben und Wirken abgesehen von dem Verdienste Christi sein Heil nicht zu wirken vermöge, daß selbst also die unter dem Einflusse der Gnade aus dem Glauben erzeugten Werke der Liebe, ihr Verdienst keinen strengen Rechtsanspruch auf das ewige Leben begründen, daß vielmehr das Verdienst Christi in der göttlichen Idee und Zurechnung mit ihnen sich verbinden, seinen größeren Glanz über sie ausgießen müsse, damit sie Geltung hätten für das himmlische Leben, ohne aber mit allem diesem die im Geiste wahrer Liebe aus dem Glauben geborenen Werke als Bedingung der Rechtfertigung auszuschließen und ihre Nothwendigkeit irgendwie zu verkennen; der Apostel polemisirt überall nur gegen die Idee einer Selbstgerechtmachung in allen ihren Formen und Gestalten und einer Entbehrlichkeit der Erlösungsthätigkeit Christi, und er versteht überall unter dem Glauben den in Liebe thätigen Glauben.

---

1) Luther schob bekanntlich in dieser Stelle den Zusatz „sola" ein, der aber in Keinem der griechischen und lateinischen Kodices sich findet.

Der Unterschied zwischen der Rechtfertignngstheorie des Apostels Paulus und der der übrigen Apostel, insbesondere des Apostels Jakobus betrifft demnach bloß die Form der Darstellung und er besteht einzig darin, daß Jener in dem lebendigen Glauben als dem guten gottgefälligen Grundwerke, dessen besondere Formen die übrigen gottgefälligen Werke sind, auf das Moment des Glaubens, die anderen aber auf das Moment der Liebe einen besonderen Nachdruck legen; ein Widerspruch würde zwischen ihnen nur dann vorhanden sein, wenn Paulus lehrte, durch den Glauben allein ohne die Werke werde der Mensch gerechtfertigt und wenn Jakobus lehrte, durch die Werke allein ohne den Glauben werde der Mensch gerechtfertigt; allein der Apostel Paulus schließt nicht die Werke der Liebe, sondern nur die Gesetzeswerke, nur diejenigen Werke aus, welche der Mensch unter dem Gesetze aus eigener Kraft vollbringt im Gegensatze zu jenen Werken, die unter dem Beistande der Gnade aus dem Glauben geboren sind, und der Apostel Jakobus schließt nicht den Glauben schlechthin aus, sondern er erklärt nur den todten Glauben für eitel und nichtig und er fordert als Bedingung der Rechtfertigung und des Heils nicht Werke überhaupt und schlechthin, nicht Gesetzeswerke, sondern aus dem Glauben erzeugte Werke der Liebe. Beide Apostel stehen also im besten Einklange; daß der eine Apostel mehr dieses Moment, der andere mehr jenes Moment im vorbereitenden Bekehrungsprocesse betont, das rührt einzig daher, daß der Eine es mit Judaisten, welche auf ihre Gesetzeswerke pochten und einer Selbstgerechtmachung sich rühmten, der Andere mit Antinomisten, die mit dem bloß todten Glauben sich begnügten und ihn zum Ruhekissen ihrer sittlichen Trägheit machten, zu thun hatte.

Mit der Schriftlehre steht die Lehre der Väter in vollkommenem Einklange. Auch sie lehren einstimmig, daß dem göttlichen Rechtfertigungsakte ein Bekehrungsproceß vorhergehe, der im Glauben an Christus beginne, durch Furcht vor den göttlichen Strafgerichten, durch Hoffnung und Vertrauen sich fortbewege und in einer gänzlichen Ablösung des Herzens von der Sünde, in der mit Reue und dem Entschlusse der Besserung verbundenen Liebe, in einer That der Liebe sich vollende. „Die Furcht, sagt der h. Augustin, stachelt, aber fürchte dich nicht, es kommt die Liebe, welche heilt . . . die Furcht ist das Heilmittel, die Liebe die Heilung“ (Tr. 9. in ep. Joh. n. 4),

und in einer andern Stelle sagt er: „der Mensch beginnt von dem Glauben; aber auch die Dämonen glauben, wie der Apostel sagt: und zitteren; füge daher dem Glauben noch die Hoffnung hinzu, und der Hoffnung füge noch die Liebe hinzu" (Serm. 159. c. 6. n. 6). „Der Glaube kann ohne die Liebe sein, aber ohne sie nicht nützen zum Heile" (de trinit. l. 15. c. 18). Ganz in derselben Weise sprechen sich die sämmtlichen übrigen Väter aus; Glaube, Furcht, Hoffnung und Liebe, welche die Reue und den Entschluß des neuen Lebens in sich hat, sind ihnen die einzelnen Momente des sittlichen Bekehrungsprocesses, welchen der Sünder unter dem Einflusse der zuvorkommenden Gnade in freier Weise durchzumachen hat, damit Gott ihn durch Applikation des Verdienstes Christi habituell rechtfertige und heilige.

Die absolute Nothwendigkeit und die innere Wahrheit dieser Auffassung ist denn auch so klar und einleuchtend, daß sie nur dort verkannt werden kann, wo der Mensch aufgehört hat, als ein sittlich freies und der Sittlichkeit fähiges Wesen begriffen zu werden und zu einem rein thierischen Wesen herabgedrückt ist; und eben dieses war der Standpunkt der Reformatoren. Nach ihnen besteht das Wesen der Erbsünde in der Concupiscenz (concupisentia dominans), welche mit ihren unlautern Regungen und Eruptionen am Menschen fort und fort haften bleibt, so lange er im Fleische wandelt, den Willen knechtet und allem seinem Thun und Wirken ihren Charakter aufprägt. Eine wahrhaft innere sittliche Heiligung und Umwandlung des sündhaften Menschen ist daher während dieses irdischen Lebens gar nicht möglich und die Rechtfertigung des Sünders ist folglich, wie die Reformatoren mit richtiger Consequenz lehrten, bloße Gerechtsprechung, bloße Straflosigkeitserklärung um Christi willen. Diese göttliche Gerechtsprechung wird dann dem Sünder nicht zu Theile und sie kann ihm schlechterdings nicht zu Theile werden in einem wahrhaft sittlichen Akte, da er eines solchen nicht fähig ist, sondern er vernimmt dieselbe im Glauben, in dem unerschütterlichen, magisch ihm eingeflößten gläubigen Vertrauen, er sei um Christi willen gerechtfertigt, das Verdienst Christi sei ihm angerechnet. Dieses gläubige Vertrauen hat dann zu seiner Basis schlechthin bloß das Verdienst Christi, in keiner Weise und in keinem Sinne aber das subjektive Gefühl und Bewußtsein, seinerseits unter dem Einflusse der

Gnade Alles gethan zu haben, um die Fesseln der Sünde abzustreifen und sich der göttlichen Begnadigung empfänglich und würdig zu machen; die Beruhigung darüber, daß sein Vertrauen kein vermessenes Vertrauen und nicht bloße Täuschung sei, schöpft der Sünder nicht etwa, soweit dieses möglich ist, wie die Kirche lehrt, aus dem Gefühle der Reue, welches ihn durchdringt, nicht aus dem Entschlusse der Besserung, den er gefaßt hat, nicht aus den Werken der Liebe, die er verrichtet und von denen er wenigstens hofft, daß es wirklich Werke der Liebe sein mögen; das ganze Thun und Wirken des Gerechtfertigten ist vielmehr nach der protestantischen Ansicht noch fortwährend ein von der Concupiscenz vergiftetes, ein verdammliches und er müßte daher verzweifeln, wenn er aus seinem eigenen sittlichen Verhalten die Kennzeichen der erlangten Begnadigung zu entnehmen hätte; sein Vertrauen hat und findet vielmehr subjektiv seine Beruhigung einzig in sich selber, in seiner absoluten magischen Gewißheit, Festigkeit und Sicherheit und es wohnt ruhig und einträchtig im Menschen neben dem Bewußtsein seiner noch, fortwährenden Sündhaftigkeit.

Der Glaube war demnach den Reformatoren nicht ein wahrhaft sittlicher Akt, sondern ein schlechthin dem Menschen Angethanes, nicht causa disponens et praeparans, kein inneres Moment im Processe der Rechtfertigung, sondern bloße causa instrumentalis, der bloß werkzeugliche Glaube. Der Fiducialglaube der Reformatoren verhält sich ganz äußerlich zu Christus und zu seiner Gerechtigkeit, ganz in ähnlicher Weise, wie sich ein irdenes Gefäß zu dem darin aufbewahrten goldenen Schatze verhält; sowie das irdene Gefäß den Schatz nur äußerlich umschließt, selbst aber von ihm gar nicht berührt und umgewandelt wird, so umfaßt auch der Glaube nur äußerlich die Gerechtigkeit Christi, ohne daß sie wahrhaft auf den Gläubigen hinübergeht; der Glaube ist nur die äußere Bedingung, wodurch bewirkt wird, daß die Gerechtigkeit Christi die Ungerechtigkeit des Menschen bedeckt und verhüllt, ganz so, wie das Kleid den Menschen umhüllt, daß Gott über die noch vorhandene Schuld und Unreinheit hinwegsieht, er ist nur die Opferschaale, wodurch der Mensch vermöge eines inneren göttlichen Zwanges die Gerechtigkeit Christi Gott darbringt, ohne aber daß der freie Mensch selbst durch Christus und

in Christus Gott ein angenehmes Opfer und selbst gerecht vor ihm würde.

Schon den Reformatoren drang sich, wie schon bemerkt worden ist, das Widersinnige ihrer Rechtfertigungslehre auf und sie suchten einzulenken und noch mehr thuen es die neuen orthodoxen Theologen der protestantischen Kirche z. B. Thiersch in seiner Symbolik (S. 109); aber sie thuen es in einer Weise, wodurch der Grundgedanke ihrer Theorie nicht aufgehoben, sondern festgehalten wird. Sie räumen ein, daß es in dem durch den Glauben Gerechfertigten ganz nothwendig auch zur Liebe und zu Werken der Liebe komme und daß solche Werke der Liebe die willkommnen Zeichen der zu Stande gekommenen Rechtfertigung seien; aber, fügen sie hinzu, nur das feste sichere Gefühl und Bewußtsein, ungeachtet aller noch vorhandenen Sünde und Schuld doch schon um Christi willen ein Kind Gottes und Gegenstand seines Wohlgefallens zu sein, bewirke mit innerer Nothwendigkeit und nur dieses Gefühl könne bewirken, daß der sündige Mensch nun auch allmälig anfange, Gott aktuell wieder zu lieben und Werke der Liebe aus sich herauszugebären; der sündige Schuldbelastete Mensch müsse sich ja schon als begnadigt bei Gott und als wieder aufgenommen in seine Liebe d. h. als gerechtfertigt fühlen und wissen, um einen Akt der Liebe Gottes in sich setzen zu können; denn so lange sich Gott dem Menschen in seinem innersten Bewußtsein nicht als die Liebe, sondern nur als die zürnende Gerechtigkeit offenbare, so lange sei es ihm absolut unmöglich, ihn mit Liebe zu umfassen; der göttliche Rechtfertigungsakt, das sichere Bewußtsein seines Vollzogenseins gehe mithin nothwendig der Liebe des Menschen vorher, und nicht die beginnende Liebe, nicht eine erste That der Liebe, sondern der Glaube, das feste Vertrauen, um Christi willen schon gerechtfertigt zu sein, sei folglich einzig die Bedingung der Rechtfertigung; aber dieser Glaube erzeuge hinterher mit Nothwendigkeit in dem sich als gerechtfertigt fühlenden Menschenherzen die dankbare Gegenliebe, Liebe und Werke der Liebe.

Selbstredend sind die in dieser Theorie angebrachten Verbesserungen keine wesentliche, sondern nur scheinbare, wodurch der Grundirrthum nur verhüllt, aber nicht gehoben wird. Die Rechtfertigung des Sünders vollzieht sich auch nach dieser Theorie lediglich durch den Glauben an Christus, und der Mensch ist schon gerechtfertigt, bevor

er sein Herz von der Sünde abgewendet und den Strahlen der göttlichen Liebe sich geöffnet hat, und eben hierin liegt das Unmögliche und Widersinnige der protestantischen Theorie, nämlich darin, daß die aktuelle Besserung und Heiligung des Sünders dem göttlichen Rechtfertigungsakte nicht vorhergehen, sondern erst nachfolgen soll, daß Gott den Sünder als gerecht und heilig ansehen soll, bevor er es wirklich ist. Was die protestantischen Theologen zur Begründung dieser Theorie sagen und bemerken, es sei psychologisch unmöglich, daß der Sünder einen Akt der Liebe in sich vollziehe, bevor er seiner Rechtfertigung gewiß sei, verdient kaum eine Wiederlegung und es ist darauf einfach dieses zu erwiedern. Nicht die Gewißheit der schon erlangten göttlichen Kindschaft und Rechtfertigung, sondern nur die Gewißheit, daß Gott um Christi willen ihn in seine Kindschaft aufnehmen wolle und werde, wofern er nur selbst sein Herz dem göttlichen Entgegenkommen nicht verschließe, ist die wesentliche nothwendige Bedingung, auf daß der Sünder unter dem Einflusse der zuvorkommenden Gnade in einem freien sittlichen Processe den Keim der Liebe in sich aufnehme, und eben dieser Moment also, und nur er ist und kann es sein, worin Gott bleibend, habituell ihn rechtfertigt und heiligt. Nur in der aktuellen Liebe, nur in einer ersten That der Liebe, welche der schon gläubige und hoffende Sünder in freier Weise unter dem Einflusse der Gnade vollzogen hat, ist das Herz desselben wahrhaft wieder geöffnet der göttlichen Liebe, welche verlangt, bleibend in demselben zu wohnen und ihren ganzen Reichthum über dasselbe immer mehr auszuschütten, und die Liebe, welche den Glauben und die Hoffnung als Momente in sich hat, und nur sie empfängt daher die Gnade der Rechtfertigung. Diese gläubige und hoffende Liebe ist allerdings nicht die causa meritoria der Rechtfertigung, noch auch ist sie die Rechtfertigung selber; aber der lebendige Glaube überkommt doch auch nicht als bloß werkzeugliche Ursache, in rein äußerlicher receptiver Weise die Gnade der Rechtfertigung; er ist vielmehr causa praeparans et disponens, gleich der Wärme, welche das Holz zur Aufnahme des Feuers disponirt, die Rechtfertigung beginnt in ihm (iustitia inchoata), sie macht empfänglich und in einem gewissen Sinne (de congruo) würdig, die Rechtfertigungsgnade um Christi willen zu empfangen, impetrat iustificationem, wie im Einklange mit der heil. Schrift die Väter und

Scholastiker lehren [1]). Eben deshalb ist denn auch die Rechtfertigungsgnade, die habituelle Gerechtigkeit, wie die h. Schrift andeutet (Matth. 25, 14—15) und die Väter ausdrücklich lehren, nicht in allen Gerechtfertigten eine und dieselbe, sondern das Maß derselben ist überall je nach Verschiedenheit der Disposition ein verschiedenes, ein größeres oder kleineres [2]).

§. 73.

Die Rechtfertigung als Akt und Zustand. Natur und Wesen der Rechtfertigungsgnade (heiligmachende Gnade).

1) Nach der gegebenen Darstellung kommt die wirkliche Rechtfertigung des persönlichen Sünders in demselben Momente zu Stande, wo derselbe aktuell das Leben der Sünde verläßt und mit dem Glauben und der Hoffnung die Liebe zu Gott, in welchem Maße auch immer in ihm zur Wirklichkeit gelangt; der göttliche Geist theilt sich jetzt sündenvergebend und heiligend dem Menschen allseitig mit und befestigt in ihm bleibend die heilige Liebe zu Gott, er verbindet ihn auf geheimnißvolle Weise mit Christus, flößt ihm ein das Gefühl und Bewußtsein der göttlichen Kindschaft, der Freude an Gott und

1) Luc. 7, 50. Remittuntur tibi peccata: Fides tua te salvam fecit. Ignat. ep. ad Ephes. 14. Quae fides et gratia initium vitae et finis sunt, principium quidem fides, finis vero charitas. Aug. de praedest. c. 7. Fides primo datur, ex qua caetera impetrantur. Epist. 194 ad Simt. 3. Nec ipsa remissio peccatorum sine aliquo merito est, si fides hanc impetrat. Neque enim nullum est meritum fidei. Ep. 186 ad Paulin. 3. Cum fides impetrat iustificationem — non gratiam Dei aliquid meriti praecedit humani sed ipsa gratia meretur augeri, ut aucta mereatur perfici, comitante, non ducente, pedissequa, non praevia voluntate.

2) Aug. Ep. 287 ad Dard. 6. Deus totus adesse rebus omnibus potest, et singulis totus; quamvis in quibus habitat, habeant eum pro suae capacitatis diversitate, alii amplius, alii minus, quos ipse sibi dilectissimum templum gratia suae bonitatis aedificat. Trid. S. VI. c. 7. Justitiam in nobis recipientes unusquisque suam secundum mensuram, quam Spiritus S. partitur singulis prout vult et secundum propriam cuiusque dispositionem et cooperationem.

des Friedens mit ihm, und der Mensch, von der Sünde in ihrer tiefsten Wurzel befreiet und innerlich in seiner Natur erneuert, lebt fortan ein neues Gottgefälliges und Gottseliges Leben. Die wirkliche Rechtfertigung des persönlichen Sünders ist so nicht, wie die Vorbereitung dazu etwas Allmäliges, in Stufen sich Vollendendes, sondern etwas Momentanes, in Einem untheilbaren Momente sich Vollziehendes; indem der Mensch der Sünde aktuell abstirbt und in einem Akte der Liebe seine Herrschaft über die niedern sündhaften Neigungen bethätigt, so erläßt ihm Gott in demselben Momente die Schuld, er nimmt ihn auf in seine Liebe und Freundschaft und flößt ihm ein den Geist der Kindschaft, so daß Gott ihn und er Gott liebt von ganzer Seele und von ganzem Herzen.

Wenn nun so die Rechtfertigung in ihrem Zustandekommen sowohl von Seite Gottes als des Menschen und im Menschen etwas Aktuelles, ein momentaner Aktus ist, so ist und wird sie eben damit weiterhin zugleich zu etwas Fundamentalen und Bleibenden, sie ist nicht ein vorübergehender Aktus, so daß der Mensch in demselben Momente, wenn die aktuelle Gnade aufhörte, jene höheren übernatürlichen Bewegungen in der Seele zu wirken, eben damit sofort in den alten Zustand der Sünde oder doch in einen rein natürlichen Zustand zurücksänke, sondern sie wird zu einem beharrlichen Zustande, zu einem habitus, wie die älteren Theologen sich ausdrücken. Dem Gerechtfertigten ist und bleibt für immer die Schuld erlassen und eben so verbleibt ihm das freudige Gefühl und Bewußtsein der göttlichen Kindschaft, das Recht und die Anwartschaft auf die ganze Fülle der göttlichen Liebe und Gnade; ja die wahrhaft übernatürliche himmlische Liebe, womit er im Akte der Rechtfertigung Gott und Gott ihn liebte, bleibt in ihm zurück nicht bloß als Stimmung, sondern zugleich als ein höherer übernatürlicher habitus, sie afficirt seine geistig-sittliche Natur und macht sie himmlisch geartet, so daß sie bei der leisesten Berührung der aktuellen Gnade wieder aktuell in Flammen der Liebe hervorbricht ganz in ähnlicher Weise, wie eine wahrhaft poetische Natur in sich befähigt ist, jedem sich darbietenden Gegenstande die poetische Seite abzugewinnen und ihn in einem Gedichte zu verherrlichen. Kurz wer einmal organisch Christus dem Erlöser verbunden ist und von Gott als ein ihm Angehöriger und mit ihm gleichsam Identificirter betrachtet und behandelt wird, ein

Solcher behält diesen Charakter bei und zwar, wie sich von selbst versteht, so lange als er nicht freithätig durch einen sündhaften Akt seine heilige Verbindung mit Gott und Christus selber wieder auflöset. Eben dieses habituelle dauernde übernatürliche Verhältniß, worin der aktuell Gerechtfertigte und Geheiligte zu Gott steht, vermöge dessen er nicht bloß himmlisch gesinnt, sondern zugleich in seiner Natur himmlisch geartet ist, vermöge dessen er fortwährend gleichsam in der Athmosphäre der göttlichen Gnade athmet und lebt und aufgenommen in die göttliche Liebe ein bleibendes Anrecht besitzt auf ihre himmlischen Segnungen, das ist die sogenannte habituelle Rechtfertigung, die Rechtfertigung als Zustand, und die übernatürliche Gnade, wodurch mit dem Erlaß der Schuld zugleich diese bleibende, zuständliche Gerechtigkeit und Heiligkeit in der Seele erzeugt und begründet wird, wodurch sie wieder angenehm und wohlgefällig vor Gott, sein Adoptivkind und Erbe des ewigen Lebens ist, ist die habituelle, die rechtfertigende, heiligmachende Gnade. Was ist daher diese habituelle Gnade? worin besteht das Wesen desselben?

Auf dem natürlichen Gebiete gibt es natürliche angeborne Kräfte und Anlagen, habitus ingeniti z. B. die Kraft der Phantasie, des Verstandes, Gedächtnisses, poetische, künstlerische Anlage, welche die Bedingungen eines entsprechenden aktuellen Handelns und Wirkens, des Denkens, des poetischen Schaffens u. s. w. sind. Durch ihre fortgesetzte aktuelle Uebung und Bethätigung gewinnen diese angebornen Kräfte und Anlagen immer mehr an Intensität, an größerer Kraft und Stärke, es bilden sich innere Dispositionen und Geneigtheiten, habituelle Beschaffenheiten und Fertigkeiten, wodurch der Mensch befähigt wird, in einer bestimmten Richtung mit Leichtigkeit und Neigung thätig zu sein. Der geübte mathematische Verstand z. B. löset mit Leichtigkeit die ihm gestellten Aufgaben, und ganz in derselben Weise verhält es sich mit der Kraft des Willens in der sittlichen Richtung. Wer seine Leidenschaften fortgesetzt bekämpft, dem wird dieser Kampf immer leichter; er gewinnt eine immer größere sittliche Energie, er wird immer mäßiger, keuscher u. s. w. und er vermag diese Tugenden mit einer immer größeren Leichtigkeit und mit Neigung zu üben. Man bezeichnet diese angebornen Kräfte und Anlagen als die nothwendigen Voraussetzungen alles aktuellen Thuns und Wirkens in der theologischen Schulsprache als habitus naturales,

ingeniti z. B. Verstand, Vernunft u. s. w.; in ihrem Besitze ist schon das unmündige Kind und man bezeichnet es insofern mit Recht z. B. als ein verständiges, vernünftiges, freies Wesen. Jene Dispositionen, jene Fertigkeiten und Geneigtheiten aber bezeichnet man als habitus acquisiti, auch und insbesondere auf dem sittlichen Gebiete als virtutes, sie sind etwas durch Uebung Erworbenes, nichts Anerschaffenes.

Die hier sich darbietende Frage ist nun diese: Gibt es wie auf dem natürlichen, so auch auf dem übernatürlichen sittlichen Gebiete, auf dem Gebiete der Gnade solche habitus und solche habituelle Dispositionen und Fertigkeiten, habitus infusi, wie die Schule sie nennt, gibt es einen übernatürlichen habitus des Glaubens, der Hoffnung und Liebe, der Gerechtigkeit und Heiligkeit, wodurch der Mensch bleibend in seiner Natur heilig und gerecht ist, so daß er auch in jenen Lebensmomenten, wo er, wie z. B. im Schlafe keine Akte heiliger Liebe vollzieht, ein Gerechter und Heiliger genannt werden darf und muß? oder gibt es nur einen aktuellen Glauben, eine aktuelle Liebe, eine aktuelle Gerechtigkeit und Heiligkeit, welche sich lediglich unter dem Einflusse der aktuellen Gnade im Menschen vollzieht und daher auch im Grunde nur während ihres wirsamen Vorhandenseins im Menschen Bestand hat? Kurz ist jene Gnade, welche den Menschen in der Rechtfertigung gerecht und heilig macht, etwas Habituelles, ein bleibend und innerlich an Menschen haftender, seine Natur gleichsam physisch afficirender übernatürlicher habitus oder besteht die heiligmachende Gnade bloß etwa in der sicheren um Christi willen göttlich verbürgten steten Anwartschaft auf den Besitz aller jener aktuellen Gnaden, deren der Mensch bedarf, nm aktuell glauben, hoffen und lieben zu können, um gerecht und heilig leben und wirken zu können? Die große hier obwaltende, von den meisten Dogmatikern gar nicht beachtete Schwierigkeit liegt darin, daß die Gnade ein Uebernatürliches im strengsten Sinne ist, dem Menschen schlechterdings nicht als wirkliche Naturgabe innewohnt und innewohnen kann, daß sie ein über den Menschen ausgegossener himmlischer Hauch ist, der im Menschen nur ist und Bestand hat, indem Gott ihn aktuell wirkt und ausgießt, so daß es mithin allen Anschein hat, als gebe und könne es nur aktuelle Gnaden geben, nicht aber habituelle, bleibend ihm eingegossene.

Unter den Theologen des Mittelalters bis zum Concilium von Trient herab herrscht über das Wesen der habituellen heiligmachenden Gnade eine große Verschiedenheit der Ansicht und auch in den Begriffsbestimmungen der nachtridentinischen Theologen zeigt sich noch keine Uebereinstimmung; man stößt überhaupt bei ihnen mehr auf Schilderungen als auf bestimmte, scharf ausgeprägte Begriffe. Alle kirchliche Theologen fassen die heiligmachende rechtfertigende Gnade auf als jenes übernatürliche, der Seele bleibend innewohnende Geschenk Gottes, wodurch der Mensch dem Erlöser imkorporirt wird und die Heiligkeit Christi auf ihn hinübergeht, wodurch er Gott angenehm, ein Kind Gottes, bleibend befähigt wird, sich Verdienste für den Himmel zu erwerben und wofern er treu beharrt, ein Erbe der himmlischen Seligkeit wird, und sie schildern demgemäß den Zustand der heiligmachenden Gnade als einen Zustand, wo Gott am Menschen eben deshalb, weil er in sich der Sünde abgestorben, gerecht und heilig ist, wieder sein Wohlgefallen hat und ihn mit jener speciellen Liebe umfaßt, womit er, der Vater den Sohn Christus liebt, wo er mit seinem Geiste bleibend in ihm wohnt und alle jene beseligenden Gefühle in ihm wirkt, welche zur Physiognomie des wahren Christen gehören, als da sind, Ruhe, Frieden, Heiterkeit, Jubel und Freude in Gott u. s. w. als einen Zustand, worin durch die bleibende göttliche Wirsamkeit alle christlichen Tugenden gleichsam, wie von selbst ohne Kampf und Anstrengung, als Aeußerungen einer vergöttlichten himmlischen Natur sich entfalten, die gar nicht anders sein kann. In diesen und anderen Schilderungen, wie man sie bei den Vätern und kirchlichen Theologen findet, ist das allgemeine Wesen der heiligmachenden Gnade richtig und klar genug bezeichnet; aber was sie nun speciell ihrer Natur nach eigentlich sei, das wird doch daraus nicht deutlich.

Nach einigen ältern Theologen z. B. Petrus Lombardus [1]), Petavius [2]), ist die heiligmachende Gnade nichts Endliches und Geschaffenes, nichts Habituelles, auf den Menschen irgendwie Hinübergehendes, nicht etwas an und im Menschen, sondern sie ist der h. Geist selbst und seine bleibende Wirksamkeit im Menschen; allein

1) L. I. 3. 17.

2) De trinit. L. 8. c. 4.

diese Begriffsbestimmang ist offenbar, wie sofort einleuchtet, durchaus ungenügend und verwerflich, insofern der h. Geist ja nach biblischer Anschauungsweise das Princip der Gnade, aber nicht die Gnade selbst ist; ja sie ist einer pantheistischen Ausdeutung sehr leicht fähig, und mit Recht wurde diese Erklärung deshalb vom h. Thomas und den übrigen Scholastikern verworfen.

Andere Theologen bezeichnen die heiligmachende Gnade als die durch den Einfluß der aktuellen Gnade in dem frei mitwirkenden Menschen allmälig erzeugte beharrliche Tugendgesinnung, als eine geheiligte Zuständlichkeit, worein der Mensch durch fortgesetzte Tugendübung allmälig übergeht. Indem die zuvorkommende, unterstützende Gnade immer häufiger und stärker auf den Menschen einwirkt und seine Mitwirkung immer getreuer wird, so wird allmälig die fromme Gesinnung des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe in ihm zur herrschenden und sein Verkehr mit Gott zu einem fast ununterbrochenen, und eben diese heilige Zuständlichkeit, worin Gott wieder am Menschen sein Wohlgefallen hat, ist die heiligmachende Gnade. Diesem Begriffe zufolge wäre also die heiligmachende Gnade im Grunde nichts anderes, als eine häufig ertheilte aktuelle Gnade und der Zustand der heiligmachenden Gnade wäre abhängig gemacht von einer vollkommenen Uebung der christlichen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe; die der Rechtfertigung des Menschen vorhergehenden Tugendübungen würden dieselbe nicht bloß vorbereiten, sondern sie auch hervorbringen, ja sie würden die allmälig fortschreitende Rechtfertigung selbst sein. Eine solche Annahme steht aber in direktem Widerspruch mit der Trientersynode, welche im Kap. 8 ausdrücklich erklärt, daß durch Nichts von allem dem, was der Rechtfertigung vorangehe, sei es Glaube oder andere Tugendwerke, die Gnade der Rechtfertigung verdient, also auch gewiß nicht hervorgebracht werde. Der klarste Beweis übrigens, daß die heiligmachende Gnade nicht als das Ergebniß und Erzeugniß eines fortschreitenden Strebens nach Heiligkeit, nicht als heilige Tugendgesinnung gedacht werde könne und dürfe, liegt in der kirchlichen Lehre, daß auch die unmündigen Kinder in der Taufe die heiligmachende Gnade empfangen. In den unmündigen Kindern ist nun aber doch eine vorbereitende aktuelle Tugendübung und eine dadurch hervorgebrachte Tugendgesinnung gar nicht denkbar, und die heiligmachende Gnade kann

also darin nicht bestehen. Die Synode von Trient erklärt denn auch ausdrücklich (Sess. 14. cap. 4.), daß selbst der vollkommenen Reue, welche die Liebe in sich hat, die Rechtfertigung nur insofern zugeschrieben werden dürfe, als sie das Verlangen nach dem Sakramente in sich schließe; und die heiligmachende Gnade ist demnach nicht als eine durch Tugendübung allmälig erzeugte, sondern als eine durch den allmächtigen Einfluß Gottes in dem vorbereiteten Menschen plötzlich hervorgebrachte innerliche und bleibende Umwandlung und Heiligung des Menschen zu begreifen.

Andere Theologen, ältere und insbesondere viele neuere, Stattler, Hermes verstehen unter der heiligmachenden Gnade jenes specielle bleibende Wohlwollen, welches Gott in demselben Momente, wo der Mensch unter dem Einflusse der aktuellen Gnade das Leben der Sünde verläßt und in der Liebe das neue heilige Leben beginnt, ihm um Christi willen zuwendet und welches dann die reiche Quelle aller jener einzelnen vorübergehenden Gnaden ist, welche dem Menschen zum Beharren und Wachsen in der guten heiligen Gesinnung und Richtung nothwendig sind. Vermöge dieses Wohlwollens betrachtet Gott die Gerechtfertigten nicht mehr als Strafwürdige, sondern als Gerechte und Unschuldige, nicht mehr als Feinde, sondern als Freunde, nicht mehr als Knechte sondern als seine Kinder und zwar nicht bloß dieses allein, sondern er ertheilt ihnen auch die Rechte der Kindschaft, also insbesondere die sichere Anwartschaft auf den Besitz aller aktuellen Gnaden, wodurch sie fortan befähigt sind, die Pflichten eines Adoptivkindes zu erfüllen und sich Verdienste für das himmlische Leben zu erwerben.

Nach dieser Auffassung wäre also die heiligmachende Gnade vorzugsweise etwas in Gott, der fortdauernde Beschluß seiner Güte, dem Menschen die zur aktuellen Uebung des Guten und Gottgefälligen erforderlichen wirklichen Gnaden zu schenken, und der Mensch erführe ihren Einfluß nur in vorübergehenden Wirkungen; sie ertheilte Rechte, in Folge deren Gott zu uns in ein neues Verhältniß träte, aber sie brächte in uns nichts hervor, wodurch unsere Beschaffenheit innerlich und bleibend verändert würde; sie wäre im Grunde nichts anderes als die von dem gütigen Gott fortgesetzt geschenkte aktuelle Gnade, wodurch wir befähigt würden, Akte einer heiligen Liebe zu setzen; sie wäre aber nichts Innerliches, real auf

den Menschen Hinübergehendes, wodurch bleibend ein neues Lebensprincip in ihm gesetzt würde; sie bewirkte nur, daß den Gerechtfertigten die aktuelle Gnade fortwährend zur Seite stände und daß er in den Momenten ihres Einflusses Gott lieben könnte und ihn wirklich liebte von ganzer Seele und von ganzem Herzen; in jenen Momenten aber, wo die aktuelle Gnade auf den Menschen nicht einwirkte z. B. bei seinen weltlichen Beschäftigungen, da wäre nach dieser Vorstellung der gerechtfertigte Mensch im Grunde, wenn auch nicht gerade der alte Mensch der Sünde, aber doch der rein natürliche, auf sich selbst gestellte Mensch. Die Rechtfertigung der unmündigen Kinder durch die Taufe insbesondere bestände hiernach und sie könnte in gar nichts anderem bestehen als in dem Willen Gottes, in dem göttlichen Beschlusse bezüglich einer Gnade, die er ihnen nicht schon wirklich ertheilte, sondern erst ertheilen wird, wenn und wie sie ihnen im Fortgange des Lebens nothwendig ist. Das katholische Dogma bezeichnet nun aber doch auch das getaufte mit der heiligmachenden Gnade ausgeschmückte Kind als ein wahrhaft innerlich erneuertes und geheiligtes Kind, als eine neue Kreatur u. s. w.; wie könnte dieses aber geschehen, wenn in dasselbe in und mit dem Geschenke der heiligmachenden Gnade nichts Bleibendes und Innerliches hineinkäme, wenn sie ein bloßes Verhältniß wäre, worin der Getaufte zu Gott stände? Unverkennbar ist diese Auffassung der Rechtfertigungsgnade der Auffassung der Reformatoren innigst verwandt, aber doch, wie ausdrücklich zu bemerken ist, mit derselben nicht eines und dasselbe; es besteht vielmehr zwischen beiden ein wesentlicher Unterschied. Nach der Auffassung jener katholischen Theologen ist das dem Sünder um Christi willen zugewandte göttliche Wohlwollen immerhin ein wirksames Wohlwollen, es steht in Folge desselben dem getauften Kinde im Fortgange des Lebens die aktuelle Gnade wirklich zur Seite und sie befähigt dasselbe zur freien Mitwirkung, zur freithätigen Uebung aller Tugenden; nach den Reformatoren aber ist die göttliche Gunstbezeugung für dieses irdische Leben eine durchaus unwirksame, welche den gerechtfertigten Menschen gänzlich in dem alten Zustande der Sünde beläßt, oder wenn sie auch annahmen, daß die innere Gnade Gottes die Seelen derjenigen, die er um ihres Vertrauens auf Christus willen für Gerechte ansieht, zu frommeu Gesinnungen und zu guten Werken antreibe, so

lehrten sie doch daneben, daß alles Gute, was der Gerechtfertigte vollbringe, ohne die Mitwirkung des menschlichen Willens sich vollziehe und Gott allein, in keiner Weise aber dem Menschen zuzuschreiben sei; mit der frommen Gesinnung und den guten Werken, zu welchem die Gnade antreibe, lebe und wirke die Sünde in dem Gerechtfertigten fort und dieselben Handlungen seien nur insofern, als Gott sie wirke, als heilige Handlungen, insofern aber der Mensch einen Antheil davon habe, als Sünden zu betrachten. Beide Auffassungen sind also immerhin sehr wesentlich verschieden; aber sie haben doch darin eine innere Verwandtschaft, daß die Rechtfertigungsgnade nach beiden nichts wahrhaft Bleibendes und bleibend Innerliches ist. Innerlich wird die heiligmachende Gnade auch nach der ersteren Auffassung dem Gerechtfertigten nur in den unter dem Einflusse der aktuellen Gnaden erzeugten vorübergehenden Tugendakten und bleibend ist sie für ihn nur in dem veränderten Verhältnisse Gottes, vermöge dessen Gott ihm die Rechte eines Kindes und eben damit die beständige Anwartschaft auf den Besitz der nothwendigen aktuellen Gnade ertheilt hat.

Man könnte überhaupt den bisher gewürdigten Auffassungen nur dann seine Zustimmung geben und sie hätten Anspruch auf Wahrheit, wenn das neue heilige Leben, welches durch die Rechtfertigung im Menschen begründet werden soll, ein rein natürliches sittliches Leben, bloß natürliche Sittlichkeit wäre. Zu einer solchen Sittlichkeit und zur Uebung der durch sie geforderten Tugenden besitzt der Mensch in sich selbst, in Vernunft und Freiheit die entsprechende Anlage, Kraft und Fähigkeit; diese Anlage ist zwar in Folge der Sünde sehr geschwächt, aber nicht gänzlich zerstört, und der sündhafte Mensch würde daher nur der vorübergehenden göttlichen Gnaden bedürfen, welche die schlummernde sittliche Kraft wecken und die ermattende stärken, auf daß er im Kampfe mit der Sinnlichkeit die natürlichen Tugenden übe und zu einer natürlichen Sittlichkeit und Heiligkeit sich emporschwinge. Die heiligmachende Gnade könnte daher auf dem natürlichen ethischen Gebiete in der That lediglich bei den Erwachsenen nur bestehen in dem Erlaß der Schuld nach ihrer Gott zugewendeten Seite und in der durch den Einfluß der aktuellen Gnaden erzeugten Tugendgesinnung und bei den Unmündigen könnte sie, falls unter diesen Umständen von einer Erbsünde noch die Rede

sein könnte, was aber, wie in der Lehre von der Erbsünde (V. S. 294 ff.) gezeigt worden ist, nicht der Fall ist, nur in dem gütigen Beschlusse Gottes, ihnen die zur Ueberwindung der Sinnlichkeit erforderlichen aktuellen Gnaden im Fortgange des Lebens schenken zu wollen. Ganz anders verhält sich aber die Sache, wenn man das Endziel des Menschen, wie dieses nach der christlichen Lehre (D. IV. S. 243 ff. 310 ff.) nothwendig geschehen muß, als ein specifisch übernatürliches und demnach die zur Erstrebung desselben erforderliche (christliche) Heiligkeit als das, was sie ist, als eine specifisch übernatürliche Heiligkeit begreift. Die Gnade hat dann nicht bloß die natürlichen geistig-sittlichen Kräfte zu wecken und zu stärken zur Vollziehung der ihnen eigenthümlichen Funktionen, sondern sie muß dieselben in der Weise übernatürlich afficiren, daß sie über sich selbst erhoben und zur Thätigkeit in einer Sphäre, die nur Gott natürlich ist, ausgerüstet werden, und soll daher diese Ausrüstung auf einer bleibenden und der Seele innerlichen Weise geschehen, so müssen die natürlichen sittlichen Kräfte selbst in sich gleichsam umgewandelt und ins Uebernatürliche, Himmlische verklärt werden, und die heiligmachende Gnade ist daher nothwendig zu fassen als eine übernatürliche Gabe, welche von den vorübergehenden aktuellen Gnaden, welche zur Uebung der christlichen Gerechtigkeit stärken, verschieden ist und in der Seele sei es nun als Eigenschaft, als Form oder als Fähigkeit oder als was immer zurückbleibt.

In eben dieser Weise fassen nun auch die Theologen des Mittelalters die heiligmachende habituelle Gnade durchgängig auf, als eine der Seele von Oben eingegossene übernatürliche qualitas, als ein aliquid fixum, permanens, animae inhaerens, als ein Bleibendes und innerlich an der Seele Haftendes, als einen wahrhaft übernatürlichen habitus des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, als eine übernatürliche Disposition und Empfänglichkeit, welche bei der leisesten Berührung durch die aktuelle Gnade in Akten einer heiligen Liebe sich offenbart. Kurz die heiligmachende Gnade ist ihnen das auf dem übernatürlichen Gebiete, was auf dem natürlichen Gebiete der habitus ingenitus, die Anlage zu irgend einer bestimmten Leistung ist z. B. künstlerische, dichterische Anlage; sowie der eigentliche Künstler und Dichter nur geboren wird und wie Niemand ungeachtet aller Anregungen und Bemühungen ein wahrer Dichter sein und werden

kann, ohne die ganz besondere Anlage dazu von Natur aus zu besitzen, so wird auch nach ihrer Anschauungsweise der wahrhaft heilige Mensch, die neue Kreatur nur geboren und zwar aus himmlischem göttlichem Saamen geboren; nur ein vergöttlichter, in seiner Natur himmlisch gearteter Mensch vermag Thaten, Werke einer heiligen Liebe gleichsam in naturgemäßer Weise mit Leichtigkeit zu verrichten, und eben die heiligmachende Gnade ist es, welche jenen nothwendigen übernatürlichen Hauch, jene Kraft der Heiligkeit und Liebe über die Seele ergießt und sie auf entferntere Weise zu Thaten heiliger Liebe befähigt. Die heiligmachende Gnade ist daher von den vorübergehenden aktuellen Gnaden, der vorübergehenden illuminatio intellectus und der motio voluntatis ganz wesentlich verschieden; aber sie macht dieselben nicht überflüssig und entbehrlich; vielmehr sowie die natürlichen Anlagen des Menschen z. B. die dichterische zu ihrer Entwicklung der äußern Weckungen und Anregungen bedürfen, so verhält es sich auch mit der durch die heiligmachende Gnade eingesenkten übernatürlichen Kraft der Heiligkeit, sie bedarf zu ihrer Entwicklung und Bethätigung immer noch der aktuellen Gnaden, der vorübergehenden Einwirkungen Gottes; aber sowie der Dichter es niemals zu wirklichen Schöpfungen anf seinem Gebiete bringen würde, wenn er nicht die dichterische Anlage besäße, so verhält es sich auch in ähnlicher Weise mit der heiligmachenden Gnade in ihrem Verhältnisse zu den aktuellen Gnaden.

Diese habituelle heiligmachende Gnade als die Kraft der Heiligkeit und Liebe afficirt dann, wie die älteren Theologen vielfach lehren, vorzugsweise den Willen und haftet an demselben; aber sie afficirt doch auch die übrigen geistigen Potenzen der Seele, den Intellekt z. B. und sie hat den habitus aller übrigen Tugenden, des Glaubens, der Hoffnung u. s. w. stets und immer in sich; aber insofern diese Tugenden, Glaube und Hoffnung im Menschen sein können ohne die Liebe, insofern bildet der übernatürliche habitus derselben nicht das eigentliche Wesen der heiligmachenden Gnade, sondern diese ist etwas besonderes, ein besonderer am Willen haftender habitus. Der Begriff der habituellen Gnade ist daher nach diesen Theologen ein allgemeinerer Begriff, sie befähigt überhaupt zur Vollziehung übernatürlicher Akte, die heiligmachende Gnade aber zugleich

speciell zu den Akten der Liebe und einigt habituell den Willen mit dem göttlichen Willen.

Wenn nun übrigens diese habituellen Gnaden an der geistig-sittlichen Natur des Menschen bleibend haften und sie bleibend afficiren, so sind sie doch nichts Physisches und sie werden nicht zu Naturgaben, sie sind vielmehr fortwährend etwas specifisch Uebernatürliches und beruhen auf einer ununterbrochenen Einwirkung Gottes; aber sie haben doch eine Aehnlichkeit mit den natürlichen Anlagen, den habitus ingeniti und leisten das, auf dem übernatürlichen Gebiete, was jene auf dem natürlicheu Gebiete leisten. Der h. Thomas spricht sich über diesen Gegenstand in seiner Secunda secundae Quaest. 110 art. 2 also aus: „Wenn man sagt, daß Jemand die Gnade Gottes habe, so wird damit irgend eine Wirkung des gnädigen Willens Gottes in ihm bezeichnet. In einer zweifachen Weise wird nun aber der Mensch durch den gnädigen Willen Gottes unterstützt, einmal und zunächst, indem die Seele des Menschen von Gott angeregt wird, etwas zu erkennen, zu wollen oder zu thun, und in dieser Weise (Falle) ist die göttliche Gnadenwirkung keine Eigenschaft (qualitas), sondern (nur) eine (vorübergehende) Bewegung der Seele. Zweitens aber wird der Mensch durch den gnädigen Willen Gottes unterstützt, insofern seiner Seele eine bleibende Gabe (habituale donum) von Gott eingegossen wird. Und dieses (geschieht) darum, weil es nicht annehmbar (geziemend) ist, daß Gott denen, welche seine Liebe zum übernatürlichen Guten bestimmt, weniger vorsehe, als jenen Geschöpfen, denen seine Liebe nur das natürliche Gute verleihet. Diesen Geschöpfen sieht er aber in der Weise vor, daß er sie nicht nur zu der ihnen natürlichen Thätigkeit anregt, sondern ihnen auch gewisse gute Eigenschaften, welche die Principien ihrer Thätigkeit sind, verleiht, damit sie so von sich selbst zu jenen Bewegungen geneigt seien. Und so werden ihnen die Bewegungen, zu welchen sie von Gott angetrieben werden, natürlich und leicht. Darum heißt es von der göttlichen Weisheit (8, 1): „Sie ordnet Alles lieblich.“ Um so viel mehr also theilt er jenen, die er zur Erlangung des ewigen übernatürlichen Gutes anregt, gewisse übernatürliche Formen oder Eigenschaften mit, vermöge deren sie von ihm zur Erreichung jenes Gutes sanft und leicht bewegt werden. Und so ist

die Gabe der Gnade d. h. die heiligmachende Gnade eine gewisse Eigenschaft der Seele."

Wenn man daher die heiligmachende Gnade nach der Auffassung der Scholastiker und des h. Thomas insbesondere näher definiren will, so kann man sie definiren, als jene wahrhaft übernatürliche der Seele bleibend innewohnende Gabe, wodurch in ihr alles Sündhafte gesühnt und getilgt und der habitus, die Kraft reiner heiliger Liebe ihr eingesenkt und sie somit befähigt wird, unter dem Einflusse der aktuellen Gnade die unordentliche Sinnlichkeit zu bekämpfen und Akte einer geheiligten Gesinnung mit Leichtigkeit (und Geneigtheit) zu setzen, überhaupt das übernatürliche göttliche Lebensgesetz, das Gesetz der Liebe vollkommen und immer vollkommener zu erfüllen; sie ist die causa formalis iustificationis und ihre wesentlichen Früchte und Wirkungen oder vielmehr ihre Erscheinungsweisen sind dann das göttliche Wohlgefallen am Menschen, die göttliche Kindschaft und Ebenbildlichkeit, das θειως ειναι, wovon die Väter reden, die innige geheimnißvolle Verbindung mit Gott, die beständige göttliche Geneigtheit, ihnen alle aktuellen Gnaden zu schenken, die ihnen zur Ueberwindung der Welt und des Satans, sowie zum Beharren und Wachsen in dem neuen heiligen Leben nothwendig sind, die Befähigung, sich für den Himmel Verdienste zu sammeln, und endlich das ewige Leben selbst.

Die Wahrheit dieser Auffassung ergibt sich klar und entschieden aus allem dem, was die h. Schrift, die Väter und die Kirche über die Rechtfertigung und die Zuständlichkeit des Gerechtfertigten und Wiedergebornen lehren und mittheilen; sie begreifen sämmtlich die Rechtfertigung des Sünders, wie die gegebene Darstellung (S. 431 ff.) schon gezeigt hat, nicht als bloße Gerechtsprechung, als bloßen Erlaß der Schuld mit ihrer ewigen Strafe um des Verdienstes Christi willen, sondern zugleich als innere Ausreinigung, Erneuerung und Heiligung der Seele, und zwar begreifen sie diese Heiligung nicht als eine in bloß vorübergehenden Momenten sich vollziehende, sondern als eine **bleibend** an der Seele haftende und demnach nicht bloß ihre Aktualität, sondern ihr innerstes Sein und Wesen übernatürlich afficirende Heiligung. Die Schriftlehre ist in dieser Beziehung ganz klar und entschieden. Der Apostel **Paulus** z. B. vergleicht (Röm. 5, 19) die Zuständlichkeit des Erbsünders, sein blei-

bendes Abgewendetsein von Gott durch den Verlust der Gnade mit der Zuständlichkeit des Gerechtfertigten, und sowie daher die Erbsünde eine bleibend an der Seele haftende Makel ist, so ist auch die Heiligungsgnade eine bleibend der Seele innewohnende Gnade. Unter den Folgen und Wirkungen der Rechtfertigung hebt die h. Schrift als die nächste und unmittelbarste die mystische Vereinigung mit Gott und Christus hervor und sie lehrt von ihr, daß sie ein beständiges Bleiben und Wohnen Gottes und Christi in den Seelen der Gerechten, also eine bleibende übernatürliche Gabe sei. Die Gerechten sind mit Christus vereinigt, wie die Rebe mit dem Weinstocke und sie erfahren demnach gleich der Rebe in ganz ununterbrochener Weise seinen wirksamen Gnadeneinfluß, d. h. sie participiren durch die von ihm beständig ausfließende Kraft an seinem göttlichen Sein und Wesen. „Wir werden, sagt Christus von sich und dem Vater, zu ihm kommen und Wohnung bei ihm nehmen," und eben so redet der Apostel ganz häufig von der Innewohnung des h. Geistes in den Gläubigen und er nennt sie deshalb Tempel Gottes und des h. Geistes [1]). Hieraus kann und darf man also argumentiren: Gott ist seiner ganzen Kraft und Wesenheit nach überall gegenwärtig und in ihm gibt es, wie überhaupt, so auch keine lokale Veränderung. Wenn es daher heißt, daß Gott zu den Gläubigen komme und sie, wie die Schrift sagt, heimsuche, so kann das nichts anderes bedeuten, als daß Gott eine Veränderung in der Seele hervorbringe, wodurch sie mit ihm in eine neue eigenthümliche Verbindung tritt. Können wir nun aber bei dem Kommen Gottes nur an einen den Zustand unserer Seele verändernden Einfluß Gottes denken, so können wir auch unter dem Bleiben Gottes nichts anderes verstehen als eben die stete Fortdauer jenes veränderten Zustandes, folglich nichs anderes als eine in uns bleibende Gabe oder Wirkung Gottes. Gäbe es nur vorübergehende aktuelle Gnaden, wodurch unsere Seele mit Gott in Verbindung träte, so gäbe es auch nur ein öfteres Kommen und Heimsuchen, aber kein Bleiben und Wohnen Gottes in uns.

Auf dem innerlichen, bleibenden, fortdauernden Charakter der heiligmachenden Gnade deutet ferner mit aller Bestimmtheit das so

---

1) 1 Cor. 3, 1. Gal. 2, 20. Ephes. S, 17. Joh. 14, 23. 15, 4—5. 1 Joh. 3, 24. 4, 12.

häufig in der h. Schrift vorkommende Bild hin, wornach die Rechtfertigung als eine Wiedergeburt, als eine neue oder zweite Schöpfung dargestellt und die Gerechtfertigten Kinder, Söhne Gottes, aus göttlichem Saamen Erzeugte, eine neue Geburt, eine neue Schöpfung genannt werden [1]). Die Gerechtfertigten sind Kinder Gottes und sie können, wie der h. Joannes sagt, nicht sündigen, weil der Saamen Gottes, woraus sie erzeugt sind, in ihnen bleibe. Sowie daher der Terminus der natürlichen Zeugung, Geburt und Schöpfnng etwas Reales und Fortdauerndes, ein bleibendes Sein ist, so gilt dasselbe auch von der übernatürlichen Zeugung, von der Wiedergeburt und neuen Schöpfung durch die Gnade; es wird durch sie nicht etwa bloß eine vorübergehende Stärkung zu einzelnen Handlungen, sondern als wesentliche Vorbedingung alles Wirkens, ein neues höheres Sein, allerdings keine neue Substanz, aber eine neue Weise, zu sein, das θειως ειναι, wovon der Areopagite redet, verliehen und die heiligmachende Gnade, die Gott in der Rechtfertigung verleiht, ist folglich als etwas in der Seele Fortdauerndes, als das bleibende Princip eines neuen Seins und Lebens aufzufassen.

Die h. Schrift bezeichnet ferner die Gnade und den Zustand der Gnade als das Leben und als das Licht der Seele. Das Leben ist nun aber in uns eben so wenig, wie das Sein eine vorübergehende Bewegung; es ist vielmehr der bleibende Grund aller Bewegung und Thätigkeit, und dasselbe gilt daher auch von der Gnade, sie ist das bleibende Princip des durch die Rechtfertigung erzeugten höheren Lebens. Eben so ist das natürliche Licht der Seele, die Vernunft nicht ein Licht, wodurch wir vorübergehend zur Erkenntniß der natürlichen Dinge erleuchtet und befähigt werden, sondern es ist eine bleibende Eigenschaft, und unter dem Lichte der Gnade ist daher ebenfalls etwas in uns Bleibendes zu verstehen, worin die Fähigkeit, die übernatürlichen Dinge zu erfassen, ihren principiellen Grund hat.

Die h. Schrift bezeichnet endlich die Gnade, wodurch Gott in der Rechtfertigung die Seele heiligt, als den Wasserquell, der ins ewige Leben strömt (Joh. 4, 14) d. h. als den in uns fortdauernden

1) Rom. 8, 16. Gal. 3, 26. 4, 6. 1 Pet. 1, 3. Tit. 3, 5. Ephes. 4, 24. 1 Joh. 3, 1—10. 14. 4, 30.

Quell himmlischer Kräfte, als ein Salböl, das er unserer Seele eingegossen (2 Kor. 1, 21), als ein Siegel, das er ihr aufgedrückt (Ephes. 1, 13), als ein Unterpfand, das er in unser Herz niedergelegt hat, als das hochzeitliche Kleid, womit er uns ausgeschmückt hat (Matth. 22, 11), und sie ist daher nothwendig als etwas von Gott bleibend in der Seele Hervorgebrachtes zu denken.

Ganz dieselben Bilder und Ausdrucksweisen, deren sich die heil. Schrift zur Bezeichnung der heiligmachenden Gnade bedient, kehren auch überall bei den Vätern wieder, und sie dienen folglich zum Beweise, daß auch sie die heiligmachende Gnade als eine bleibende Wirkung Gottes sich vorstellten; sie lehren, der geheiligte Mensch bestehe aus Leib, Seele und dem h. Geiste, und die Gnade desselben sei folglich gleichsam ein Theil der Seele [1]; das Bild, was durch jene Besiegelung mit der Gnade der Seele eingeprägt werde, sei das Bild der göttlichen Wesenheit selber, das Bild des Sohnes, jener über Alles erhabenen Schönheit und die Seele überkomme dadurch in sich selber eine himmlische Schönheit; sie reden von dem, was die heiligmachende Gnade in der Seele wirkt, wie von einem Gemälde, das wir uns hüten sollen zu verwischen, weil es von Gott gemacht ist [2]. Nach dem h. Basilius ist die Gnade des h. Geistes in uns wie die Form in dem Stoffe, wie die Kraft in dem Kräftigen, wie die Anlage und Fertigkeit in dem, der sie besitzt; sie ist in der reinen Seele, wie die Sehkraft in dem gesunden Auge, wie die Kunst, der künstlerische Sinn im Künstler, immer zwar gegenwärtig, aber nicht immer thätig [3]. Deutlicher als hier geschieht, kann der bleibende habituelle Charakter der heiligmachenden

---

1) Iren. adv. haer. V. 6. Cum autem Spiritus commixtus animae unitur plasmati, propter effusionem Spiritus spiritualis et perfectus homo factus est. Et hic est, qui secundum imaginem et similitudinem factus est Dei.

2) Ambros. Hexaem. VI. 8. n. 46. Pictus es ergo, o homo, et pictus a Domino Deo tuo. Noli bonam delere picturam, non fuco, sed veritate fulgentem, non cera expressum, sed gratia.

3) De Spirit. S. c. 26. n. 61. Cyrill. Alex. in Is. Orat. 2. Formatus autem in nobis Christus, S. Spiritu nobis divinam quandam formam per sanctificationem et iustitiam induente. Sic enim in animis nostris elucet character substantiae Dei ac Patris, reformante, ut dixi, S. Spiritu nos per sanctificationem in ipsum.

Gnade nicht bezeichnet werden. Auch das, was die Väter von den Wirkungen der Kindertaufe lehren, daß nämlich das unmündige einer Aktualität noch gar nicht fähige Kind innerlich von aller Sünde gereinigt und Gott wieder zugewendet werde, spricht entschieden für den habituellen Charakter der heiligmachenden Gnade [1]).

Ganz häufig reden nun allerdings die Väter von der durch die Rechtfertigung bewirkten innern Umwandlung des Menschen als von einer allmälig werdenden und fortschreitenden, sie sprechen von einer fortschreitenden Verklärung in das Bild Christi und sie ermahnen die Gläubigen, durch heiligen Wandel darnach zu streben, daß Christus in ihnen gestaltet werde; allein ganz mit Unrecht würde man doch daraus den Schluß ziehen, als hätten die Väter die heiligmachende Gnade mit der allmälig fortschreitenden Heiligung des Menschen durch die aktuelle Gnade gänzlich identificirt und als hätten sie darunter nicht zugleich eine bleibende Gabe verstanden. Die Väter wollen vielmehr damit vorzugsweise nur dieses sagen, daß der gerechtfertigte Mensch, je mehr er unter dem Einflusse der aktuellen Gnade nach Heiligung strebe, desto mehr auch in seiner Natur veredelt, verklärt und vergöttlicht werde, daß dasjenige, was Gott in der Rechfertigung in seine Seele gelegt hat, das θειως ειναι, seine übernatürliche Ebenbildlichkeit, seine übernatürliche Schönheit mit der fortschreitenden Heiligung immer mehr wachse und zunehme, kurz daß die heiligmachende Gnade, wie die spätere Theologie sagt, durch die treue Mitwirkung mit den aktuellen Gnaden nicht nur erhalten, sondern auch vermehrt und gewissermassen ausgebildet werde. Mit dieser Steigerung und Vermehrung der heiligmachenden Gnade verhält es sich aber nicht in derselben Weise, wie mit den habitus aequisiti auf dem natürlichen Gebiete d. h. sie sind nicht wie diese, die natürliche und naturgemäße Folge des menschlichen Strebens und Wirkens und sie können es schlechterdings nicht sein, da die habituelle heiligmachende Gnade ja etwas specifisch Uebernatürliches und deshalb ein auf der beständigen Einwirkung Gottes Beruhendes ist. Nur Gott selbst kann die heiligmachende Gnade im

---

1) Aug. de peccat. mer. et rem. I. 34. de spir. et litt. 30. Chrys. Hom. 40. in I. ad Cor. Greg. Naz. orat. 40 in S. bapt.

Menschen steigern und vermehren; aber er selbst vollzieht diese Vermehrung nach einem festen Gesetze, wenn der Mensch mit den empfangenen vorübergehenden Gnaden treu mitwirkt; er hat es so geordnet und festgestellt, daß wie auf dem natürlichen Gebiete durch fortgesetzte Uebung habituelle Fertigkeiten, habitus acquisiti sich bilden, so auch auf dem übernatürlichen Gebiete der Gnade eine Vermehrung der habitus infusi als Lohn der Treue durch ihn (Gott) selbst sich vollziehe. Wäre die Vermehrung der heiligmachenden Gnade die ganz natürliche, unmittelbare und innerlich nothwendige Folge der treuen Mitwirkung mit den vorübergehenden Gnaden, wie so viele katholische Theologen es noch immer fassen, nun dann könnte sie nichts anderes sein, als die natürliche sittliche Anlage des Menschen und eine durch ihre fortgesetzte Uebung erlangte bleibende größere natürliche Sittlichkeit und sittliche Vollkommenheit. Die christliche Heiligkeit ist nun aber doch eine specifisch übernatürliche, und sowie daher nur Gott selbst in der heiligmachenden Gnade die bleibende Anlage dazu geben kann, so kann auch er nur durch seinen übernatürlichen Einfluß den habitus derselben steigern, sie vermehren; die treue Mitwirkung des Menschen mit den vorübergehenden Gnaden und seine dadurch bedingte fortschreitende Heiligung ist nur die wesentliche Vorbedingung, aber nicht Princip, Grund und Ursache.

Sowie nun nach der Lehre der h. Schrift und der Väter die heiligmachende Gnade als eine übernatürliche, der Seele bleibend innewohnende Gabe, als ein habitus übernatürlicher Heiligkeit zu fassen ist, so hat sich denn auch die Kirche selbst schon im Mittelalter und späterhin auf der Synode von Trient für diese Auffassung ausgesprochen. Einige wenige Theologen des Mittelalters verwarfen nämlich die sonst allgemein angenommene thomistische Auffassung der heiligmachenden Gnade als eines habitus infusus und sie begriffen dieselbe, wie so viele neuere Theologen, lediglich als jenes specielle Wohlwollen Gottes (favor divinus), vermöge dessen Gott dem Sünder um Christi willeu die Schuld erläßt und ihm den Besitz aller zur Uebung des Guten erforderlichen aktuellen Gnaden zusichert und spendet. Der Pabst Clemens V. unterwarf diese beiden bis dahin gangbaren theologischen Ansichten von der Natur der heiligmachenden Gnade auf der Synode von Vienne (J. 1311) einer Kritik und er erklärte die Ansicht jener Theologen, welche lehrten, in der Taufe

werde dem Kinde bloß um Christi willen die Schuld erlassen, es gehe aber auf dasselbe kein innerliches und bleibendes Princip der Heiligkeit, kein donum habituale, animae inhaerens hinüber, für die weniger begründete; die entgegengesetzte Ansicht aber, welche behauptete, es würden dem Getauften zugleich die gratia informans und die virtutes, Glaube, Hoffnung, Liebe, allerdings nicht quoad actum, aber doch quoad habitum eingegossen, erklärte er für die richtigere und den Aussprüchen der Heiligen und der Lehrweise der alten theologischen Schulen am meisten konforme; sie sei daher zu recipiren [1]).

Mit aller Klarheit und Bestimmtheit endlich hat sich die Synode von Trient über den innerlichen und bleibenden Charakter der heiligmachenden Gnade den Reformatoren gegenüber ausgesprochen in der Sess VI., vorzüglich im Cap. VII und Can. 11 und 13. Nach ihren Bestimmungen ist die rechtfertigende, heiligmachende Gnade ein das Innere des Menschen wahrhaft ergreifendes und umwandelndes Geschenk, wodurch er mit Christus in eine wahre Lebensgemeinschaft tritt und seine Heiligkeit auf ihn innerlich hinübergeht, wodurch ihm mit dem Glauben und der Hoffnung zugleich die heilige Liebe Gottes eingegossen wird; sie ist nach Can. 11 ein donum Dei internum, animae inhaerens, nicht aber, wie die Reformatoren lehrten, ein favor Dei mere externus, welcher die vorhandene Sünde bloß übersieht und nicht zurechnet, welcher bloß die Schuld erläßt, ohne aber das Princip, die Kraft der Heiligkeit in ihn hineinzupflanzen; sie ist kein bloßes Verhältniß zu Gott, kein bloß äußerliches Wohlwollen (Gunst), welches einzig in Gott existirt und welches ihn bewegt, nach Bedürfniß seinen aktuellen Gnadenbeistand zu

---

1) Verum quantum ad effectum (Baptismi) cum Theologi opiniones varias habeant, videlicet dicentibus quibusdam, parvulis culpam remitti, sed gratiam non conferri; aliis e contra asserentibus, quod et culpa eisdem in Baptismo remittatur et virtutes ac informans gratia infundantur quoad habitum, etsi non pro illo tempore quoad usum: nos attendentes generalem efficaciam mortis Christi, quae per Baptisma applicatur pariter omnibus baptizatis, opinionem secundam, quae dicit tam parvulis quam adultis conferri in Baptismo gratiam informantem et virtutes, tanquam probabiliorem et dictis Sanctorum et Doctorum modernorum magis consonam et concordem, sacro approbante Concilio duximus eligendam. Cf. Mansi Coll. T. 25. 411.

schenken, wie Hermes will, sondern sie ist etwas Inneres und Formales, ein ganz specielles Wohlwollen, welches etwas setzt in der Seele, sie reinigend, belebend und heiligend durchdringt, ein Wohlwollen, vermöge dessen Gott die Seele, wie der h. Bonaventura sich ausdrückt, sich weihet und ausschmückt zum Wohnsitze und sich mit ihr zur Ehe verbindet, kurz sie ist der Habitus des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe und zwar insbesondere der Habitus der Liebe, insofern nur sie den Menschen wahrhaft heiligt und mit Gott verbindet, der Glaube und die Hoffnung aber im Menschen sein können ohne die Liebe. Im Kanon 13 berührt die Synode dann einen Einwurf der Reformatoren: die heiligmachende Gnade könne nicht in der Eingießung des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe bestehen, weil das unmündige Kind eines Glaubens u. s. w. gar nicht fähig sei; und die Synode erklärt alsdann: das unmündige Kind könne allerdings noch nicht aktuell glauben, hoffen und lieben, aber desungeachtet sei das getaufte Kind doch zu den Gläubigen zu rechnen, es besitze den rechtfertigenden Glauben d. h. wie man nothwendig es deuten muß, es besitze die übernatürliche Anlage, Kraft und Empfänglichkeit, einst zu glauben, zu hoffen und zu lieben, seine natürlichen sittlichen Potenzen, die vernünftige Erkenntniß und Willenskraft seien in sich übernatürlich afficirt, gleichsam umgewandelt und dadurch zur Vollziehung der übernatürlichen Funktion des Glaubens und der Liebe tauglich und geneigt gemacht, und eben diese übernatürliche Anlage und Empfänglichkeit sei es, wodurch das Kind gerecht und heilig sei, darin bestehe also die heiligmachende Gnade.

Die heiligmachende Gnade ist demnach nach der Trientersynode eine die Seele in ihren Potenzen innerlich afficirende und umwandelnde Gabe, welche ihr bleibend, in der Form eines habitus innewohnt. Die Synode bedient sich zwar nicht, um den bleibenden Charakter der heiligmachenden Gnade zu bezeichnen, der Scholastischen Ausdrücke: habitus, qualitas u. s. w., aber sie deutet doch mit hinlänglicher Klarheit an, daß sie eine bleibend der Seele innewohnende Kraft der Heiligkeit darunter verstehe; sie sagt z. B. der Gerechtfertigte könne in der empfangenen Gerechtigkeit und Heiligkeit beharren und wachsen, sie könne erhalten und vermehrt werden durch gute Werke u. s. w., ja sie definirt die Rechtfertigungsgnade geradezu

als die Liebe, welche durch den h. Geist in die Herzen ausgegossen werde und bleibend ihnen inhärire. Selbstredend haben alle diese Ausdrucksweisen nur Sinn und Bedeutung, wenn die heiligmachende Gnade nicht eine bloß vorübergehende, sondern eine beständig sich fortsetzende göttliche Aktion ist, wodurch ein bleibendes Princip der Heiligkeit in der Seele hervorgebracht wird. Der Geschichtschreiber des Tridentinums Pallavicini berichtet denn auch ausdrücklich, die Väter hätten die ihnen gemachte Zumuthung, das Fortdauern der Gnade durch die Ausdrücke habitus, habituale donum zu bezeichnen, nicht als eine in sich verwerfliche, sondern bloß mit der Bemerkung zurückgewiesen, die von ihnen im Dekrete gebrauchten Ausdrücke seien in dieser Hinsicht schon bezeichnend genug, und drückten ganz dasselbe aus [1]).

Ganz in Uebereinstimmung mit den gegebenen Erörterungen spricht sich endlich auch der Catechismus Romanus über das Wesen der heiligmachenden Gnade aus; sie besteht nach ihm nicht bloß in der Vergebung der Schuld, sondern sie ist zugleich eine himmlische, an der Seele haftende Qualitas, gleichsam ein himmlischer Glanz, ein himmlisches Feuer, welches alle Makel der Sünde tilgt und die Seele in sich schöner und glänzender macht, eine wahrhaft göttliche Kraft, welche uns zur Erfüllung aller Christenpflichten principiell tauglich macht.

§. 74.

Fortsetzung. Nähere Bestimmung des Wesens der heiligmachenden Gnade.

Das Ergebniß der bisherigen Erörterungen ist dieses: Nach der Schrift- und Kirchenlehre wird dem Menschen in der Rechtfertigung eine Gnade eingesenkt, welche verschieden von den vorübergehenden Einwirkungen Gottes auf die Seele, in dieser bleibend fortdauert und in ihr die Gerechtigkeit (Heiligkeit) als eine bleibende Beschaffen-

1) Cf. Hist. Conc. Trid. l. 8. c. 14. n. 3.

heit hervorbringt oder wie man sich ausdrücken kann, in der Rechtfertigung wird der Seele ein übernatürlicher habitus, eine übernatürliche Kraft virtus mitgetheilt, wodurch sie bleibend befähigt wird, das übernatürliche göttliche Lebensgesetz zu erfüllen und Verdienstliches für das ewige Leben zu wirken. Die heiligmachende Gnade ist demnach eine virtus generalis, eine das ganze Seelenleben übernatürlich durchdringende Kraft und sie schließt den habitus, die ganze Fülle der einzelnen besonderen Tugenden in sich, wodurch das göttliche Lebensgesetz seine vollkommene Verwirklichung findet, also Glaube, Demuth, Hoffnung, Liebe u. s. w. In dieser Beziehung läßt sich nun die in den theologischen Schulen vielfach verhandelte Frage aufwerfen: in welchem Verhältnisse steht die heiligmachende Gnade zu den übrigen Tugenden, ist sie wie auch immer von ihnen verschieden, oder fällt sie damit gänzlich in Eins zusammen?

In Betreff dieser Frage ist zunächst gewiß, daß, obgleich die heiligmachende Gnade die ganze Fülle der Tugenden mittheilt und nicht ohne sie ist und sein kann, sie doch von jenen Tugenden reell verschieden ist, deren Besitz die Vorbedingung der Rechtfertigungsgnade ist, daß sie also vom Glauben und von der Hoffnung reell verschieden ist, daß wenigstens diese Tugenden für sich allein nicht die heiligmachende Gnade sind. Man kann nach dem kirchlichen Dogma der heiligmachenden Gnade beraubt werden, ohne den Glauben und die Hoffnung aktuell (und habituell?) zu verlieren, und obschon daher die heiligmachende Gnade nicht ohne diese Tugenden ist, so können doch sie ohne dieselbe sein, uud sie ist daher reell von ihnen verschieden. Die weitere Frage kann hier daher nur die sein, ob die heiligmachende Gnade mit der Liebe, mit dem habitus der Liebe eines und dasselbe sei? Die Liebe ist des Gesetzes Erfüllung und eben in dem habitus der Liebe, in der bleibenden übernatürlichen Kraft und Fähigkeit, Gott von ganzer Seele lieben zu können, besteht die habituelle christliche Heiligkeit und Gerechtigkeit. Wo daher die Liebe, ihr habitus ist, da ist auch die heiligmachende Gnade, und umgekehrt, wo diese ist, da ist auch jene, und es hat folglich durchaus den Anschein, als ob die heiligmachende Gnade und die habituelle Liebe absolut eines und dasselbe sei. Eben diese Ansicht vertheidigen denn auch viele angesehene Theologen z. B. Alexander von Hales Duns Skotus, Lessius, Bellarmin, und sie ist nunmehr die

in den theologischen Schulen am meisten recipirte. Zur Begründung derselben bemerken die älteren Theologen [1]: Alles das, was in der heil. Schrift als Wirkung der heiligmachenden Gnade zugeschrieben werde, das schreibe sie auch der Liebe zu, wie z. B. daß sie mit der Sünde nicht zusammenbestehen könne, sondern dieselbe tilge und dadurch uns heilige (Luk. 7, 47. 1 Joh. 3, 14. Ephes. 1, 4), daß wir durch sie zu einem neuen Leben wiedergeboren und eine neue Kreatur vor Gott würden (1 Joh. 4, 7. Gal. 5, 6. 15), daß sie uns mit Gott verbinde, uns Gott angenehm und zu seinen Kindern mache (Prov. 8, 17. Joh. 14, 21. 1 Joh. 4, 10), daß sie endlich die größte aller göttlichen Gaben sei (1 Kor. 13, 43); die Wirkungen der heiligmachenden Gnade und der Liebe seien folglich nach der Schriftlehre eines und dasselbe und es sei mithin unstatthaft, außer der Gabe der Liebe, wodurch alle übrigen Tugenden ihre Vollkommenheit und das ganze Leben des Menschen seine Weihe und seinen höchsten Werth erhalte, mit dem h. Thomas noch eine andere Heiligungsgabe anzunehmen, wodurch nicht etwa bloß die Potenzen der Seele, die vernünftige Erkenntniß und Willenskraft übernatürlich afficirt und zur Vollziehung der übernatürlichen Funktionen des Glaubens und der Liebe habituell befähigt, sondern selbst auch der tiefste Grund, das innerste Sein und Wesen der Seele, ihre Natur und Substanz ins Himmlische verklärt und vergöttlicht würden. Wenn die h. Schrift lehre, daß wir durch die heiligmachende Gnade neu geschaffen, wiedergeboren und der göttlichen Natur theilhaftig würden, so scheine dieses allerdings auf eine Gabe hinzudeuten, wodurch selbst die Substanz, das Sein der Seele übernatürlich vervollkommnet und vergöttlicht würde; allein alle diese Aussprüche der h. Schrift fänden doch ihre genügende Erklärung schon durch jene Veränderung, welche die göttliche Liebe in der Seele hervorbringe; die Liebe begründe und schließe in sich eine Gleichförmigkeit der Gesinnungen und durch sie erhalte folglich die Seele eine übernatürliche Aehnlichkeit mit Gott d. h. sie werde dadurch im Sinne der Bibel der göttlichen Natur theilhaftig. Mehr als dieses könne und dürfe man doch in den biblisch-kirchlichen Ausspruch, daß wir der göttlichen Natur theilhaftig werden, nicht hineinlegen; denn

1) Vgl. Kleutgen l. c. S. 297 ff.

würden wir auch unserm Sein und Wesen nach der göttlichen Natur theilhaftig, so wären wir nicht mehr bloß Gott ähnlich, sondern Gott gleich, im eigentlichen Sinne Gott, und eine solche Ansicht sei daher wesentlich pantheistisch.

Auch die Väter, insbesondere der h. Augustin begünstigen, wie es scheint, durchaus diese Ansicht, daß die heiligmachende Gnade und die habituelle Liebe eines und dasselbe sei; er schreibt ebenfalls die Wirkungen der heiligmachenden Gnade der Liebe zu [1]), und er sagt ausdrücklich, daß die Gerechtigkeit des wiedergebornen Menschen die Liebe sei; „die Liebe ist, sagt er de nat. et grat. 42, die wahrste vollkommenste Gerechtigkeit." Nicht weniger endlich scheint selbst die Synode von Trient für diese Ansicht zu sein; denn sie lehrt im cap. 7 ausdrücklich, die Rechtfertigung vollziehe sich dadurch, daß die Liebe in die Herzen ausgegossen werde, der lebendige in Liebe thätige Glaube sei die wahre christliche Gerechtigkeit.

Jene theologische Ansicht also, daß die heiligmachende Gnade nicht die Substanz, das innerste Sein und Wesen der Seele, sondern nur ihre Potenzen, insbesondere die Willenspotenz afficire und ins Himmlische verkläre und daß sie folglich vorzugsweise in der im Willen ruhenden habituellen Liebe bestehe, hat demnach nicht unwichtige Gründe für sich; aber auch die ihr gegenüberstehende Lehre des h. Thomas ermangelt nicht aller Begründung. Der h. Thomas [2]) unterscheidet in der natürlichen Ordnung zwischen der Substanz, dem innersten Grunde und Wesen der Seele, und den ihr zur Vollendung ihres Seins und Lebens eingepflanzten besonderen Kräften z. B. der Erkenntniß- und Willenskraft, und ähnliche Unterschiede nimmt er auch an in der übernatürlichen Ordnung, in dem übernatürlichen Seelenleben des durch die Gnade wiedergebornen Menschen. Zunächst wird die Seele durch den göttlichen Gnadeneinfluß in ihrem innersten Sein und Wesen geadelt und in eine höhere Ordnung versetzt, sie wird, wie die Väter sagen, zu einer übernatürlichen Würde, zu einem Sein nach Art Gottes, θειως ειναι erhoben, und sie erhält

1) De Trinit. l. 15. c. 18. Solum (donum charitatis) est, quod dividit inter filios regni aeterni et filios perditionis aeternae.

2) Cf. P. S. q. 110. art. 3. 4. De verit. q. 14. a. 2. q. 27. a. 2.

dadurch Beruf und Anspruch auf das ewige Leben, die Anschauung Gottes von Angesicht zu Angesicht. Eben diese übernatürliche Gabe nun, welche das innerste Wesen der Seele ins Himmlische verklärt und ihr eine ihrem himmlischen Endziele entsprechende Würde mittheilt, ist die heiligmachende Gnade; sie ist das in der übernatürlichen Ordnung, was das geistige, vernünftige Sein der Seele in der natürlichen Ordnung ist. Mit dieser heiligmachenden Gnade überkommt die Seele aber dann zugleich und sofort jene übernatürlichen Anlagen und Kräfte, wodurch die Seele zunächst habituell befähigt wird, ihrem himmlischen Stande und Berufe gemäß als ein Kind Gottes zu leben und zu wirken und ihrem himmlischen Ziele entgegenzustreben, sie überkommt die virtutes, die habitus des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe; sie entsprechen den natürlichen Seelenpotenzen und verhalten sich zum Sein des Wiedergebornen, wie Vernunft und Wille zum Sein und Wesen des vernünftigen Geschöpfes; sowie Vernunft und Wille, vernünftiges Erkenntniß- und Begehrungsvermögen in der vernünftigen Wesenheit der Seele ihren Grund und gleichsam ihre Wurzel haben, und wie sie der Seele eingepflanzt sind, damit sie als vernünftiges Wesen lebe und wirke und eine natürliche Sittlichkeit erschwinge, so werden auch in und mit der heiligmachenden Gnade und um ihretwillen stets und immer der Seele jene virtutes eingegossen, damit sie für ihr übernatürliches Endziel ausgerüstet sei, damit sie als eine neue himmlische Kreatur ihrem himmlischen Ziele gemäß leben und wirken und eine übernatürliche Sittlichkeit sich erschwingen könne. An diese habituellen Gnaden schließen sich dann im Fortgange des Lebens die aktuellen Gnaden an, wodurch der wiedergeborne Mensch zur Entfaltung jener übernatürlichen habitus angeregt und befähigt wird, das Gute und Heilige aktuell zu üben und Verdienste für den Himmel sich zu erwerben; sie entsprechen jenen natürlichen Weckungen und Anregungen, welche dem Menschen in der natürlichen Ordnung durch Unterricht und Erziehung u. s. w. zu Theile werden und deren er bedarf, damit seine natürlichen Kräfte und Anlagen sich entwickeln.

Was nun diese Theorie des h. Thomas betrifft, so steht sie ebenfalls mit den Aussprüchen der h. Schrift und der Väter im vollkommenen Einklange, und zwar unverkennbar in einem noch höheren Grade, als die ihr gegenüberstehende. Alle jene Bilder, deren sich

die h. Schrift zur Bezeichnung der heiligmachenden Gnade und ihrer Wirkungen bedient, wie z. B. Wiedergeburt, zweite Schöpfung, Theilnahme an der göttlichen Natur, Vermählung der Seele mit Gott, können zwar an sich von der Liebe und ihren Wirkungen in der Seele erklärt werden; aber viel natürlicher und näherliegend ist doch jene Erklärung, nach welcher sie von einer Einwirkung Gottes auf die Substanz und das Sein der Seele verstanden werden; sie deuten darauf hin und berechtigen zu dem Schlusse, daß die durch die Gnade hervorgebrachte Vereinigung und Aehnlichkeit mit Gott eine möglichst vollkommene und vollständige sei, daß also in der Wiedergeburt durch die Gnade nicht bloß die Kräfte, sondern auch das Sein und Wesen der Seele von Gott ganz durchdrungen, in ihm aufgenommen und von der Kraft und dem Lichte seines Geistes erfüllt und verklärt werde. Besteht ja doch auch zwischen dem Sein, der Substanz der Seele und ihren Kräften kein reeller, sondern nur ein virtueller Unterschied, und schwerlich können daher die Potenzen der Seele in vollkommener naturgemäßer Weise übernatürlich afficirt und umgewandelt werden, ohne daß zugleich das Sein der Seele mitafficirt und vergöttlicht wird.

Es versteht sich nun hier übrigens ganz von selbst, daß man die durch die heiligmachende Gnade der Substanz der Seele mitgetheilte übernatürliche Beschaffenheit, ihr *θειως ειναι* nicht so auffassen dürfe, als werde jene Beschaffenheit der Seele natürlich, als fange sie an, zur Wesenheit der Seele zu gehören, was widersinnig und nakter Pantheismus wäre; die heiligmachende Gnade beruht vielmehr auf einer beständigen Einwirkung Gottes und ihre Wirkungen sind in der Seele nur, indem Gott sie beständig wirkt, ganz in ähnlicher Weise, wie das Eisen nur glühend ist, so lange es mit dem Feuer in wirksamer Verbindung ist; aber Gott bringt in ihr durch seine beständige Einwirkung etwas in der Seele hervor, wodurch sie bleibend zu Gott in ein innigeres Verhältniß tritt, ein höheres Gottähnliches Sein, ihre habitus insusi haben Aehnlichkeit mit den habitus ingeniti, sie sind die auf der beständigen Einwirkung Gottes beruhenden, bleibenden Verklärungen des natürlichen Seins der Seele, ihrer Kräfte und Anlagen. Allerdings kann diese Lehre von der heiligmachenden Gnade und ihren Wirkungen, dem *θειως ειναι*, der Vermählung mit Gott u. s. w. mißdeutet werden, und sie ist

häufig mißdeutet worden und zwar einerseits von Pantheismus, der jene bleibende Einheit und Vereinigung mit Gott als Vermischung auffaßte, und anderseits durch die Tändeleien des Mysticismus, der voll einer falschen religiösen Trunkenheit, aber jedes sittlichen Aufschwunges baar und ledig, sich bloß schlechthin in jenen Bildern gefällt. Allein aus diesem möglichen Mißbrauche folgt doch nichts gegen die Wahrheit jener Vorstellung. Wenn man jene exaltatio in consortium divinae naturae als eine wahrhaft übernatür- Erhöhung und himmlische Verklärung des ganzen Menschenwesens auffaßt, aber ohne Vermischung, so ist nicht abzusehen, wie man dagegen etwas mit Grunde einwenden könnte. Das Christenthum verheißt ja ganz bestimmt für das jenseitige Leben eine solche Transformirung in Gott durch die gratia consummata, durch das lumen gloriae, und nichts hindert demnach, alles nöthigt vielmehr zu der Annahme, daß jene innige Verbindung mit Gott, jene himmlische Verklärung der Seele in dem diesseitigen Leben in der Gnade schon beginne. Die heiligmachende Gnade soll ja den Menschen ausrüsten und befähigen, sich Verdienste de condigno für das ewige Leben, für das Schauen Gottes von Angesicht zu erwerben und sie muß daher nothwendig etwas von der Natur der gratia consummata, dem lumen gloriae an sich tragen, die himmlische Verklärung des Menschenwesens muß in ihr beginnen. Es ist überhaupt wohl nur eine kindische Furcht vor sogenannter Mystik, wenn man Gott so weit als möglich trennt vom menschlichen Geiste und so am Ende dahin kommt, keine andere Verbindung des Menschen mit Gott für möglich und wirklich zu halten, als die in einer natürlichen Uebereinstimmung des Willens besteht, eben damit aber das übernatürliche Leben der Gnade zu einem rein natürlichen verflacht.

§. 75.

Verlierbarkeit der heiligmachenden Gnade, ihre Verschiedenheit und die Ungewißheit ihres Besitzes.

Die Rechtfertigungsgnade ist nach der gegebenen Darstellung eine bleibende an der Natur des Menschen haftende Gnade. Dieses Blei-

bende und Beharrliche ist aber doch nicht der Art, daß es ganz unwandelbar wäre und der Mensch aus dem Zustande der Gerechtigkeit und Heiligkeit nicht wieder heraustreten könnte. Vielmehr gilt von diesem Gnadenzustande, was von allen übrigen menschlich-geistigen Zuständen gilt, daß sie aufhören und in die entgegengesetzten übergehen können; er unterliegt einem zeitlichen Processe, welcher seinen glücklichen Fortgang haben, aber auch vielfach gehemmt und gestört werden kann, in welchem ein Fortschritt und Rückschritt, Stillstand, ein gänzliches Abbrechen und ein Wiederaufnehmen möglich ist, und die heiligmachende Gnade, die habituelle Gerechtigkeit und Heiligkeit des Menschen ist daher verlierbar und überall in den verschiedenen Menschen dem Grade nach nicht die identische, sondern eine verschiedene.

Die Nothwendigkeit dieser Annahmen ergibt sich unmittelbar schon aus der endlichen Natur des menschliches Gemüthes, die ja auch im Gerechtfertigten durch die Gnade nicht aufgehoben ist; der Gerechtfertigte ist zwar durch die bleibende Gnade ein übernatürlich Gehobener, ja ein in seiner Natur Vergöttlichter, aber doch nicht zu etwas Absolutem geworden, und in seinem Gemüthe ist daher keine absolute Unwandelbarkeit, keine absolute Sichselbstgleichheit gedenkbar, sondern nur Fortschritt und Rückschritt; eine solche Unwandelbarkeit ist um so weniger in ihm gedenkbar, als auch vom Gerechtfertigten und seinem Zustande die Willensfreiheit und Selbstbestimmung absolut untrennbar ist. Die Freiheit des wiedergebornen Menschen wird nach göttlicher Bestimmung und nach einem göttlichen Gesetze während des irdischen Lebens niemals zur Freiheit der Kinder Gottes, welche die Nothwendigkeit in sich hat und die Möglichkeit der Sünde ausschließt; er bleibt vielmehr frei zur Sünde, seine Freiheit behält immer den Charakter der Wahlfreiheit, und eben so bleiben die Versuchungen, und der Mensch kann daher fortwährend dem Ernste des göttlichen Gesetzes den Reiz der Versuchung, die Sünde vorziehen, so daß die heiligmachende Gnade, die schlechterdings mit der schweren Sünde nicht zusammenbestehen kann, ihn nothwendig verläßt und verlassen muß. Die über ihn ausgegossene Heiligungsgnade übt ja nicht, wie die Reformatoren lehrten, eine nöthigende, zwingende Macht aus, sondern der Mensch ist und bleibt in sich geistig lebendig, und sowie er daher freithätig vom Guten

und Heiligen sich lossagen und seine heilige Verbindung mit Gott auflösen kann, so kann er auch nach göttlicher Bestimmung durch sein treues Mitwirken mit der Gnade sich Ansprüche erwerben auf ein höheres Maaß von Gnade und sich im Guten, im Zustande der Heiligkeit immer tiefer befestigen; er kann durch treue Mitwirkung, allerdings nicht in physischer, principieller Weise, wohl aber nach göttlicher Bestimmung in moralischer Weise für die Vermehrung der heiligmachenden Gnade unter göttlichem Einflusse thätig sein d. h. Gott hat es so gewollt und geordnet, daß sowie die natürlichen Kräfte und Anlagen durch ihre fortgesetzte Uebung sich kräftigen und erhöhen und zu Fertigkeiten (habitus acquisiti) werden, so auch auf dem übernatürlichen Gebiete die habituelle Heiligkeit, die habitus infusi durch seinen Einfluß sich steigern und tiefer befestigen. Der Mensch selbst kann sie nicht steigern, eben weil sie übernatürliche sind, sondern nur Gott kann es; aber er thut es nach dem Maße der menschlichen Mitwirkung.

Die Reformatoren läugneten bekanntlich die Möglichkeit und Wirklichkeit eines solchen fortschreitenden Wachsthums, sowie eben damit jede Verschiedenheit der Rechtfertigungsgnade in den verschiedenen Individuen, und sie mußten dieses thun, da sie die Rechtfertigung nicht als eine regeneratio interna, nicht als Heiligung, sondern als eine imputatio mere externa, als bloße Sündenvergebung begriffen, die selbstredend nur ist oder nicht ist und keine Gradunterschiede in sich zuläßt. Die katholische Kirche dagegen, welche die Rechtfertigung als innere Heiligung auffaßte und demgemäß lehrte, daß der alte Mensch der Sünde in der Rechtfertigung wahrhaft ertödtet und der neue Mensch wahrhaft erstanden sei, mußte konsequent lehren und behaupten, daß der erneuerte Mensch jede böse Gewohnheit und jede Versuchung zur Sünde unter dem Einflusse der aktuellen Gnade zu überwinden im Stande sei, daß ihm in und mit der Gnade des h. Geistes eine Unerschöpflichkeit von Kraft geschenkt und er demnach befähigt sei, unter dem Einflusse der Gnade sich in der heiligen Richtung immer tiefer zu befestigen und so die heiligmachende Gnade in der bezeichneten Weise in sich zu vermehren, daß folglich die heiligmachende Gnade in den verschiedenen Menschen dem Grade nach eine verschiedene sei.

Eben so wird es aus der Rechtfertigungstheorie der Reformatoren durchaus einleuchtend, wie und warum sie die Möglichkeit eines Abfalles vom Gnadenleben läugnen konnten und mußten. Dann besteht die Rechtfertigung des Menschen einzig in dem göttlichen Sündenerlasse um Christi willen, dessen Empfanges der Sünder in dem selbstlos ihm eingeflößten Glauben gewiß wird und ist, und ist demnach die zurückbleibende innere Unreinheit mit ihren Eruptionen, mit den mannigfaltigen Thatsünden, etwas ethisch Indifferentes, was in keiner Weise dem Gerechtfertigten zur Schuld werden kann, so begreift man in der That nicht, was Gott bestimmen und bewegen könnte, seinen Sündenerlaß und die einmal geschenkte Gnade des Glaubens jemals zurückzunehmen, und konsequent lehrten daher Luther und Calvin, die einzige Sünde, durch welche der Mensch des Heiles verlustig werde, sei die Sünde des Unglaubens; aber dieser Abfall vom Glauben, in welchen ein wahrhaft Wiedergeborner gerathe, sei doch im Grunde ein bloß scheinbarer, aus welchem der Prädestinirte, wenn auch durch große Schmerzen hindurch, doch endlich wieder zum Heile hindurchdringe. Eben daher stammt der berüchtigte Ausspruch Luthers in einem Schreiben an Melanchton: „Sündige tapfer, pecca fortiter, aber glaube und freue dich in Christus, sündigen müssen wir, so lange wir im Fleische wandeln," und eben so das damals unter den Anhängern Luthers aufkommende Sprichwort: hodie Lutheranice vivamus. Die katholische Kirche dagegen, welche den Menschen wie in, so nach der Wiedergeburt als in sich geistig lebendig und frei auffaßte und nicht bloß den Glauben, sondern zugleich die Liebe als Bedingung der Rechtfertigung begriff, mußte von der einen Seite lehren, daß ein Abfall vom Gnadenleben durchaus möglich sei und zwar daß derselbe nicht bloß durch die Sünde des Unglaubens, sondern durch jede schwere Sünde sich vollziehe, und jeden Gläubigen vor dieser Möglichkeit warnen; von der anderen Seite mußte sie aber auch zugleich die Möglichkeit einer Wiederanknüpfung mit Gott lehren und zu derselben auffordern.

Alle diese angedeuteten auf die Rechtfertigungsgnade bezüglichen Dogmen finden in der Lehre der h. Schrift und der Väter ihre ganz entschiedene Aussprache und zwar hebt die h. Schrift zunächst 1) in der eindringlichsten Weise hervor, daß der gerechtfertigte und geheiligte Mensch durch Leichtsinn und Trägheit in seiner Heiligung still

stehen und durch frevelhaftes Widersetzen, durch schnöde Verachtung der Gnade, durch Abfall vom Glauben und der Liebe, also durch jede schwere Sünde der heiligmachenden Gnade, seiner habituellen Gerechtigkeit wieder verlustig gehen und dem Tode der Seele wieder anheimfallen könne. Die h. Schrift lehrt diese Möglichkeit des Abfalles theils durch Beispiele, die sie von Gerechtfertigten anführt, welche durch neues wiederholtes Sündigen aus dem Gnadenzustande heraustraten z. B. den Fall der Engel, der Stammältern, Saul, David, Petrus (Joh. 13, 10) u. s. w., theils lehrt sie aber auch theoretisch, dogmatisch in den zahlreichsten Stellen, daß der Gerechte wieder fallen und sündigen, daß er den Versuchungen nachgeben und erliegen könne. „Wenn sich aber, heißt es beim Propheten Ezechiel (18, 24) der Gerechte von seiner Gerechtigkeit abwendet und Böses thut, wird er dann noch leben? All' seiner Gerechrechtigkeit, die er geübt, wird nicht mehr gedacht werden; in seiner Missethat und Sünde wird er sterben;" und eben so heißt es bei Joannes 15, 2—6: „Wenn Jemand nicht in mir (d. h. durch die heiligmachende Gnade mir verbunden) bleibt, so wird er wie eine Rebe herausgeworfen und er verdorret; man sammelt sie, wirft sie ins Feuer und sie verbrennt [1]." Nicht weniger klar und entschieden ergibt sich die Verlierbarkeit der heiligmachenden Gnade aus den so dringenden Ermahnungen der h. Schrift, die Gnade der Gerechtigkeit und das, worin sie besteht, Glaube, Hoffnung und Liebe treu zu bewahren, mit Furcht und Zittern das Heil zu wirken, die Erwählung durch gute Werke zu befestigen u. s. w.; lauter Ermahnungen, die unnütz wären, wenn der Gerechte vom Glauben und von der Gnade nicht wieder abfallen könnte.

Ganz dasselbe lehren die sämmtlichen Väter, und zwar in direkter Weise, indem sie mit Entschiedenheit die Behauptung des Jovinian als eine häretische bekämpfen, daß der wahrhaft Getaufte nicht wieder sündigen könne und daß folglich der Getaufte, wenn er wirklich wieder sündige, eben nicht wahrhaft mit dem h. Geiste, sondern nur äußerlich mit Wasser getauft sei, indirekt und einschließlich aber,

---

1) Luc. 8, 13. Math. 26, 41. Gal. 5, 7. 1 Cor. 9, 27. 10, 12. 1 Timoth. 4, 1. 6, 10. II. 2, 12. Heb. 3, 12. 4, 1. 6, 4—8. Apoc. 2, 4.

indem sie den Montanisten und Novatianern gegenüber der Kirche die Vollmacht vindiciren, diejenigen, welche die Taufgnade wie auch immer verscherzt, im Bußsakrameute wieder mit Gott zu versöhnen [1]). Gestützt auf diese Aussprüche der h. Schrift und der Väter hat die Synode von Trient denn auch den Reformatoren gegenüber den Satz von der Verlierbarkeit der Gnade bestimmt ausgesprochen [2]).

2) Sowie nun Schrift und Kirche die Verlierbarkeit der Gnade lehren, so lehren sie auch mit aller Bestimmtheit die Möglichkeit einer Rückkehr, einer Zurückversetzung in den Stand der Gnade und Rechtfertigung durch nochmalige wiederholte Bekehrung. Der Rückfall in die Sünde hebt ja die sittliche Freiheit des Menschen nicht gänzlich auf und Gott ist und bleibt nach seiner freien Gnädigkeit geneigt, dem Sünder die Gnade der Bekehrung und Wiedererhebung zu schenken; eine wiederholte Zurückversetzung in den Stand der heiligmachenden Gnade ist und bleibt folglich möglich. Schrift und Kirche lehren dieses ausdrücklich [3]). Auch die Anordnung des Bußsakramentes beweiset die Möglichkeit einer solchen Wiederanknüpfung mit Gott, einer Zurückversetzung in den Stand der Gnade.

3) Weiterhin lehren Schrift und Kirche mit aller Bestimmtheit die Möglichkeit einer Vermehrung der heiligmachenden Gnade, die Möglichkeit eines steten Wachsens in der guten heiligen Gesinnung, in Glaube, Hoffnung und Liebe, und eben damit lehren sie einschließlich die graduelle Verschiedenheit der heiligmachenden Gnade und der mit ihr verbundenen Tugenden in den verschiedenen Menschen. Das Gesetz, wornach eine jede Kraft und Anlage durch ihre aktuelle Uebung in sich wächst und zunimmt, hat wie auf dem Gebiete der Natur, so auch nach göttlicher Bestimmung auf dem Gebiete der Gnade Geltung, obschon allerdings in wesentlich anderer vorher angedeuteter Weise. Je treuer der Mensch daher mitwirkt mit der Gnade, desto empfänglicher wird er für ihre Einwirkungen, ein desto

1) Cf. Aug. de corrept. et grat. c. 6. Greg. M. Mor. l. 30. c. 1.

2) S. VI. Con. 23. Si quis hominem semel iustificatum dixerit amplius peccare non posse neque gratiam amittere atque ideo eum, qui labitur et peccat, nunquam vere fuisse iustificatum . . . anathema sit. Cf. Con. 27. 28.

3) Gal. 4, 13—19. Apoc. 2, 5. Trid. Sess. VI. Con. 29.

höheres Maß von Gnaden empfängt er und desto mehr gewinnt durch göttlichen Einfluß sein Heiligungszustand an intensiver Kraft und Festigkeit d. h. die heiligmachende Gnade ist im Menschen einer Vermehrung fähig und sie ist daher in einem und demselben Menschen zu verschiedenen Zeiten und in den verschiedenen Menschen je nach Verschiedenheit ihres Verhaltens dem Grade nach eine verschiedene. Die h. Schrift lehrt dieses in den zahlreichsten Stellen. „Der Weg des Gerechten, heißt es in den Proverbien 4, 18, ist wie ein glänzend Licht, es geht fort und wächst bis an den vollen Tag" d. h. die Gerechten nehmen immer zu an innerer Heiligung und Glückseligkeit, bis zu ihrem vollkommenen Besitze und Genusse in der unmittelbaren Anschauung und Liebe Gottes von Angesicht zu Angesicht; und eben so heißt es in der Apokalypse 22, 11: „wer gerecht ist, werde noch gerechter, und wer heilig ist, werde noch heiliger." Auch die Väter bekennen sich einstimmig zu dieser Wahrheit und sie bekämpften mit Entschiedenheit den Jovinian, welcher alle Tugenden für gleich erkärte und eben damit jedes Wachsthum in dem Leben der Gerechtigkeit und Heiligkeit negirte. Die Kirche selbst hat sich in dieser Hinsicht auf der Synode von Trient den Reformatoren gegenüber ausgesprochen [1]).

4) Wenn der gerechtfertigte Mensch aus dem Zustande der Rechtfertigung und Heiligung wieder heraustrit und als Sünder vor dem Richterstuhle Gottes erscheint, so geht er seines ewigen Heiles verlustig und die Beharrung in der Gnade, im Glauben, in der Hoffnung und Liebe, in den guten Werken bis zum Ende des Lebens ist daher absolute Bedingung des Heiles. Nicht nach dem, was der Mensch einst war, sondern nach dem, was er im Momente seines Erscheinens vor Gott wirklich ist, wird er gerichtet werden; mag er früherhin auch der guten Thaten noch so viele verrichtet haben, sie werden im jenseitigen Leben nicht wieder lebendig, er ist und bleibt ein Sünder und gelangt nicht zum Ziele. Diese Nothwendigkeit der Beharrung im Guten zum Heile versteht sich ganz von selbst und

1) S. VI. Can. 24. Si quis dixerit, iustitiam acceptam non conservari atque etiam augeri coram Deo per bona opera, sed opera ipsa fructus solummodo et signa esse iustificationis adeptae, non autem ipsius augendae causam, anathema sit. Cf. cap. 7. 10.

wird auch überall in der h. Schrift und Tradition verkündigt und anerkannt. Die h. Schrift ist voll von Ermahnungen treu zu beharren in der guten Richtung und unaufhörlich weiter zu streben, und nur dem beharrlichen Kämpfer verheißt sie das ewige Leben [1]. Diese Beharrlichkeit in der guten Richtung bis zum Ende ist nun nicht das ausschließliche Werk des Menschen, seines Strebens und Ringens, sondern zugleich Werk und Geschenk der göttlichen Gnade, und zwar ist jene Beharrlichkeit im Guten nicht bloß deshalb das Werk der Gnade, weil und insofern der Mensch ohne die Gnade überhaupt nichts Gutes zu wirken im Stande ist, sondern zugleich auch deshalb, weil und insofern der Mensch vielfach die gratiae sufficientes, womit er sein Heil an sich wirken könnte, verscherzt und er deshalb vielfach nur durch ein höheres, auf keinem Rechtstitel beruhendes Maß von Gnaden zu seinem Endziele hingeführt wird. Die Gnade der Beharrlichkeit ist so eine ganz besondere specielle Gnade, reine Gnade; sie kann nicht de condigno, sondern nur de congruo verdient werden, und zwar ist das wirksamste und vorzüglichste Mittel, um diese Gnade der Beharrlichkeit und damit das Heil zu erlangen, nach der Lehre der Schrift und der Väter, das beständige, inständige Gebet [2]. Nur dem Bittenden gibt Gott seine Gnaden und in des Menschen Armuth und in Gottes Reichthum findet diese Nothwendigkeit des Gebetes unmittelbar ihre Deutung und Rechtfertigung. Das Gebet ist überhaupt, wie die Ethik näher zu erörtern hat, die bleibende Bedingung alles höheren Lebens; in ihm spricht sich das vorhandene höhere Leben, das Leben des Glaubens und der Liebe aktuell aus und nur in ihm gewinnt es nach göttlicher Bestimmung an Kraft und Stärke. Wer nicht betet und beten kann, der ist ein armer Mensch, reich ist nur der Beter und er wird immer reicher. Das Gebet ist für die Seele, was die Speise für den Leib ist, das tägliche Brod der Seele, das Athemholen des Geistes, der dadurch in eine magische Berührung mit Gott tritt und seine Kraft auf sich hinüberleitet. Wahre innige Gebete, die unter dem Einflusse der Gnade aus der Tiefe des Gemüthes zu Gott emporsteigen, haben eine übermenschliche Kraft, sie sind gleichsam all-

1) Joh. 8, 31. 15, 4 f. Coloss. 1, 23. Heb. 3, 6. 14. Hilar. in Is. 14. n. 41.
2) Luc. 11, 9. 18, 1. 1 Thess. 5, 17. Coloss. 4, 3.

mächtig und dringen, wie die Mystiker sagen, wie Pfeile in das Herz Gottes und zwingen ihn, dem beizustehen, der also betet. Die Heiligen waren deshalb beständige Beter, sie standen in einem beständigen Gebetsrapporte mit Gott.

5) Es ist ein entschiedener Lehrsatz der katholischen Kirche in Beziehung auf die Rechtfertigung des Menschen als Faktum, daß er niemals, es sei denn durch eine ganz specielle göttliche Offenbarung, eine absolute und absolut untrügliche Gewißheit von seiner eigenen Rechtfertigung, also weder eine certitudo fidei noch eine mathematische und methaphysische Gewißheit, ja selbst nicht einmal eine moralische Gewißheit im strengen Sinne jemals besitze und besitzen könne, daß er insbesondere niemals eine absolute Gewißheit darüber besitzen könne, ob ihm die Gnade der Beharrlichkeit bis zum Ende und damit das Heil, das ewige Leben selbst werde zu Theil werden. Dieser Lehrsatz ist von hoher praktischer Bedeutung und seine Wahrheit tief in der menschlichen Natur begründet. Der Mensch, wie er ist, kann sich täuschen über seine inneren Zustände und er täuscht sich der Erfahrung zufolge gar nicht selten. Niemand kann deshalb mit absoluter dogmatischer Gewißheit wissen und entscheiden, ob er Gnade empfangen habe, ob er wirklich innerlich bekehrt und der Sünde so sehr abgestorben sei und Gott und das Göttliche so sehr liebe, wie dieses der Fall sein muß, damit Gott ihm um Christi willen die Gnade der Rechtfertigung, die heiligmachende Gnade zuwende; wo der Mensch nichts Sündhaftes mehr wahrnimmt oder nicht mehr wahrzuuehmen glaubt, da gewahrt der allwissende Gott vielleicht noch eine unlautere selbstsüchtige Regung des Stolzes, Hochmuths u. s. w., welche das ganze sittliche Leben und Streben des Menschen auf geheime Weise durchdringt und vergiftet. Durch die Concupiscenz bleibt ja auch der Mensch noch fortwährend mit der Sünde in Verbindung und unaufhörlich steigen aus diesem Abgrunde Gelüste empor, welche sich an den Willen wenden und ihn zur Einwilligung zu verlocken suchen; diese Sollicitationen sind allerdings nicht selbst schon Sünde, sondern sie haben nur den Charakter der Sünde, wenn und insofern sie die Folgen und der Ausdruck einer noch nicht gesühnten und vergebenen persönlichen Verschuldung sind und sie werden nur zur Sünde, wenn und insofern der persönliche Wille durch sie erregt und zum freithätigen Eingehen bestimmt wird und sich

bestimmen läßt. Wo ist nun aber, so muß man fragen, der Mensch, der mit absoluter untrüglicher Sicherheit im konkreten Falle die scharfe Gränzlinie zwischen der bloßen wirkungslosen Sollicitation und dem wirklichen Sicherregenlassen des freien Willens zu bestimmen vermöchte? Jeder Mensch trägt in dieser Beziehung ein durchaus unergründliches Reich des Unbewußten in sich; es gibt in diesem Sinne geheime verborgene Sünden, und Niemand vermag deshalb durch bloße Versenkung in sein Inneres, durch bloße Selbsterforschung eine absolute Gewißheit darüber zu gewinnen, ob er in seiner tiefsten Wurzel wirklich gut oder nicht gut, des Lohnes oder der Strafe würdig sei, ob er sich im Gnadenzustande befinde oder nicht befinde. Insbesondere muß der Mensch im Gefühle und Bewußtsein seines Wankelmuthes und seiner Unbeständigkeit und bei der Fortdauer der Versuchungen stets besorgt sein, ob er in der guten Richtung bis zum Ende beharren und sein Ziel erreichen werde. Darüber darf und kann er allerdings keinen Zweifel hegen, er ist vielmehr dogmatisch überzeugt und gewiß, daß Gott ihm fortwährend die erforderliche Gnade darbieten werde, um das göttliche Lebensgesetz bis zum Ende treu erfüllen zu können; wohl aber kann, darf und muß er darüber besorgt sein, ob er selbst geneigt sein werde, den Reiz der Sünde zu überwinden und im Gnadenleben zu beharren, und eine absolute Gewißheit im Betreff seines Heils und seiner künftigen Beseligung ist also für den Menschen, der sich nicht einer speciellen göttlichen Offenbarung erfreut, absolut unmöglich. Der Mensch könnte überhaupt eine solche absolute Gewißheit in Betreff seiner Rechtfertigung und seines Heils etwa nur dann besitzen, wenn er selbst dafür gar nicht thätig zu sein brauchte; allein so lange der Empfang und Besitz der Rechtfertigungsgnade abhängig ist von seiner eigenen freithätigen Bekehrung und so lange ihr Fortbesitz bis zum Ende abhängig ist von seinem beständigen Streben nach Heiligkeit, kurz also, so lange sich der Mensch selbst durch ein beharrliches sittliches Streben Ansprüche erwerben muß und soll auf das ewige Heil, so lange kann er im Gefühle und Bewußtsein seiner sittlichen Unvollkommenheit und seiner Unbeständigkeit nur mit ängstlicher Besorgniß seinem Ziele entgegenringen. Bloß die Reformatoren konnten sich jener absoluten Gewißheit rühmen, eben weil ihnen das eigene sittliche Streben nicht Bedingung und das einzig mögliche

Kennzeichen der Rechtfertigung war, weil nach ihrer Ansicht die Rechtfertigung des Menschen bloß schlechthin durch die äußere Zurechnung der Gerechtigkeit Christi zu Stande kommt, und zwar konnten sie nicht bloß, sondern sie mußten geradezu den Grundsatz aufstellen, der Mensch müsse mit göttlichem Glauben überzeugt sein, er gehöre zu der Zahl der Gerechten, um wirklich dazu zu gehören, eben weil ihnen außer diesem Glauben gar kein Anknüpfungsmittel mit Christus und kein Kennzeichen der Verbindung mit ihm übrig blieb. Die katholische Kirche dagegen, welche die Rechtfertigung des Menschen abhängig macht von seiner subjektiven Bekehrung und Umwandlung und das mögliche Kennzeichen derselben einzig in der inneren Reinheit und Lauterkeit des Gewissens erblickt, mußte bei der Trüglichkeit des Gewissens diesen Grundsatz nothwendig verwerfen, und sie hat in dieser Hinsicht durchaus die Zustimmung und den Beifall der h. Schrift.

Nach den Andeutungen der h. Schrift erfreuten sich nur einzelne begnadigte Seelen z. B. die h. Jungfrau, einer solchen speciellen göttlichen Revelation, welche sich weissagend über ihre sittliche Zuständlichkeit, sowie insbesondere über ihre Beharrlichkeit im Guten aussprach, nicht aber alle Gläubigen. Nirgends hat auch die heil. Schrift jenes göttliche zweifellose Ueberzeugtsein von der eigenen Rechtfertigung und von dem Beharren in derselben als Bedingung derselben und als Pflicht vorgeschrieben; sie ermahnt vielmehr überall die Gläubigen in Ansehung ihres Heiles nicht ohne Besorgniß zu sein, sondern mit Furcht und Zittern ihr Heil zu wirken [1]). Die h. Schrift könnte und dürfte aber nicht in dieser Weise ermahnen, wenn der Mensch jemals eine absolute vollkommene Gewißheit in Betreff seines Heils erlangen könnte. „Es gibt, sagt der Prediger 9, 1, Gerechte und Weise und ihre Werke sind in der Hand Gottes, und doch weiß der Mensch nicht, ob er der Liebe oder des Hasses würdig sei," und eben so sagt der Siracide 5, 4—8: Sprich nicht: ich habe wohl gesündigt, aber was ist mir Leid's wiederfahren . . . Sei nicht ohne Furcht über die nachgelassene Sünde und häufe nicht Sünde auf Sünde." Selbst der Apostel Paulus, dieser unermüd-

---

1) Phil. 2, 12. 1 Pet. 1, 17. II. Pet. 1, 10. Quapropter fratres magis satagite, ut per bona opera certam vestram vocationem et electionem faciatis.

liche, unverdrossene Kämpfer, ist in Betreff seines Heiles nicht ohne Besorgniß. „Ich bin mir nichts bewußt, sagt er (1 Kor. 4, 4), aber darum bin ich noch nicht gerechtfertigt; denn Gott ist es, der mich richtet." Auch die Väter interpretiren sämmtlich die hervorgehobenen Schrifttexte in dem Sinne, daß der Mensch im Betreff seines Heiles keine absolute Gewißheit jemals besitze. „Der Mensch, sagt der heil. Hieronymus, sieht bloß das Aeußere, Gott aber durchdringt die Herzen; wo uns alles als rein erscheint, da entdeckt er noch Schmutz und Unreinheit [1])." Ganz mit Recht hat deshalb die Synode von Trient die entgegengesetzten Behauptungen der Reformatoren feierlich in mehreren Kanones verworfen [2]).

Man kann nun gegen diese Lehre der katholischen Kirche einwenden und die Reformatoren haben dagegen wirklich eingewandt: es führe jene Lehre zur Trostlosigkeit und Verzweiflung und hemme somit ein freudiges sittliches Streben und Wirken, sie erschüttere nothwendig die christliche Hoffnung, das feste Vertrauen auf Christus, den Erlöser, welches die h. Schrift doch unbedingt fordere und sie sei unvereinbar mit jenen Schriftstellen, worin es heiße: „Der heil. Geist bezeuge es durch seine inneren Tröstungen und Einflößungen unserm Geiste, daß wir Kinder Gottes seien (Röm. 8, 16). Die Nichtigkeit aller dieser Einwendungen ist jedoch einleuchtend. Die christliche Hoffnung ist und soll allerdings, wie der Glaube an die

---

1) In Jerem. 13, 12. Cf. adv. Pelag. l. 2. n. 5. Aug. de corrept. et grat. 13. In isto tentationum loco tanta est infirmitas, ut superbiam possit creare securitas. Cf. Greg. M. L. 7. ep. 27. Bernad. Sermo 1 de Septuag. Quis potest dicere: Ego de electis sum, ego de praedestinatis sum . . . reclamante Scriptura: „Nescit homo si dignus sit amore an odio?" Certitudinem utique non habemus, sed spei fiducia consolatur nos, ne dubitationis huius anxietate penitus cruciemur.

2) Cap. 9. Sicut nemo pius de Dei misericordia, de Christi meritis, deque Sacramentorum virtute et efficacia dubitare debet; sic quilibet, dum se ipsum suamque propriam infirmitatem et indispositionem respicit, de sua gratia formidare et timere potest, cum nullus seire valeat certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum. Can. 13. Si quis dixerit, omni homini ad remissionem peccatorum assequendam necessarium esse, ut credat certo et absque ulla haesitatione propriae infirmitatis et indispositionis, peccata sibi esse remissa, a. s. Cf. Can. 14. 15. 16.

durch Christus vollbrachte Versöhnung eine durchaus feste und unerschütterliche sein, und zwar ist und soll sie durchaus fest und unerschütterlich sein in Beziehung auf Gott, ex parte dei. Die unerschütterliche Hoffnung, das feste gläubige Vertrauen auf Gott und Christus, auf ihre Gnade und Liebe gehört ganz wesentlich zum Charakter des Wiedergebornen und bildet einen Zug in demselben, der gar nicht vermißt werden darf. Der Christ glaubt, hofft und vertraut durchaus fest und unerschütterlich, daß Christus auch für ihn gestorben und daß Gott ihm alle Gnaden schenken werde, die ihm zu seinem Heile nothwendig sind; und diese gläubige Hoffnung, dieses Vertrauen ist Bedingung des Heils. Mit diesem festen gläubigen Vertrauen ist nun aber durchaus vereinbar eine Ungewißheit und eine ängstliche Besorgniß in Beziehung auf die eigene Person, nämlich die Besorgniß, ob man es nicht bisher schon an der eigenen Mitwirkung habe fehlen lassen und fortan daran werde fehlen lassen; ja es ist selbst die Besorgniß damit vereinbar, ob man die Tugenden des Glaubens und der Hoffnung wirklich besitze. Man kann die Tugenden des Glaubens, der Hoffnung, des Vertrauens u. s. w. wirklich besitzen und man besitzt sie immer, ohne daß man über ihren wirklichen Besitz subjektiv absolut gewiß wäre; diese absolute Gewißheit ist nicht Objekt und Motiv dieser Tugenden und daher nicht die Bedingung ihres wirklichen Besitzes; das vollkommene subjektive Ueberzeugtsein, daß man sie wirklich nicht besitze, ist allerdings mit diesen Tugenden und mit ihrem Vorhandensein nicht vereinbar, wohl aber die bloße Ungewißheit, die bloße ängstliche Besorgniß. Diese Besorgniß schwächt in keiner Weise das Vertrauen auf Gott und Christus und sie treibt nicht zur Verzweiflung, sondern sie ermuntert nur zur steten Wachsamkeit, zum beharrlichen unaufhörlichen Fortschreiten auf der Bahn des Guten. Könnte und dürfte der Mensch seiner Rechtfertigung und seines Heiles ganz gewiß sein, und besäße er in dieser Hinsicht ein ganz untrügliches Kennzeichen, dann würde er unstreitig leicht in seinem guten und heiligen Streben ermatten und nachlassen; jetzt aber muß er unaufhörlich seinem Ziele nachstreben, als habe er es noch nicht erreicht, und nur das Bewußtsein, unermüdet darnach zu streben, gibt ihm die tröstliche beruhigende Hoffnung, ja die moralische Gewißheit im weiteren Sinne, daß er es, wenn er es bis jetzt noch nicht erreicht hat, doch endlich erreichen

werde. Eine solche Zuversicht und eine solche moralische Gewißheit in Betreff der eigenen Rechtfertigung und des künftigen Heils dürfen wir nun aber allerdings dem ernstlich und redlich Strebenden durchaus vindiciren, er besitzt sie in seinem guten Gewissen, in der treuen Erfüllung des göttlichen Gesetzes, deren er sich bewußt ist, und sie sind durchaus geeignet, gegen alle Verzweiflung zu schützen. Der heil. Geist bezeugt es wirklich in dem guten Gewissen, das er einflößt, nach einem Ausspruche des Apostels unserm Geiste, daß wir Kinder Gottes sind d. h. die göttliche Gnade weckt in dem wirklich gerechtfertigten Menschen das beseligende Gefühl der göttlichen Kindschaft, des Trostes und des Friedens mit Gott, und in diesem Gefühle kann und darf der Mensch muthig und ruhig weiter streben. Sucht der Mensch überhaupt nur nach bestem Gewissen das Gesetz der Gerechtigkeit zu üben, dann kann es gar nicht anders sein, als daß mit seiner inneren Stimmung eine wesentliche Veränderung vor sich geht; das böse Gewissen verläßt ihn nothwendig und die in ihm wohnende göttliche Liebe verscheucht die knechtische Furcht, wie der h. Johannes (I. 4, 18) sagt; Friede und Freude folgt der Gerechtigkeit auf dem Fuße, Jubel und Frohlocken herrschen in ihrem Gezelte, wie der Prophet Jesaias (32, 17) sagt. Diese frohen und freudigen Gefühle stellen sich überall nothwendig ein als die Frucht und Wirkung des Zeugnisses des h. Geistes, welches eben nichts anderes ist als die übernatürliche Potenzirung und Verklärung des sogenannten guten Gewissens; es ist dieses Zeugniß nicht etwa, wie einige katholische Dogmatiker gemeint haben, zu fassen als die bloße Prärogative einzelner Heiligen, sondern es ist wirklich das allgemeine Attribut und das Kennzeichen der Adoption und Wiedergeburt, wozu alle wahre Christen berufen sind. Allerdings ist dieses Zeugniß des h. Geistes nicht, wie die Protestanten irrthümlich meinen, ein absolut untrügliches, es hat nicht die Bedeutung einer inneren Revelation und der Mensch vermag es im Bewußtsein seiner Schwäche und Unvollkommenheit in der Reflexion nicht immer und überall festzuhalten; auch in dem wiedergebornen Menschen wechseln deshalb noch fortwährend zu seiner Prüfung und Bewährung jene frohen Gefühle mit den Gefühlen der Furcht und Besorgniß, der Verlassenheit, der inneren Oede und Leerheit; es ist überhaupt jenes Zeugniß des h. Geistes durchaus zarter Natur und es bedarf einer

so zarten Pflege, daß sich ihm der Gläubige im Gefühle seiner Unwürdigkeit und Gebrechlichkeit nur schüchtern naht und kaum wagt, es in sein Bewußtsein aufzunehmen; „es ist, wie Möhler sagt, eine heilige Freude, die sich vor sich selbst verbirgt und sich selbst ein Geheimniß bleiben will." Es begründet jenes Zeugniß also allerdings bei der Trüglichkeit des Gewissens keine absolute Sicherheit und Gewißheit; aber es verscheucht doch, da es immer aufs Neue im Innern Menschen sich kund gibt, und es macht nothwendig unkräftig die in ihm auftauchenden Zweifel und Bedenklichkeiten, ob er sich wirklich im Gnadenzustande befinde und bis zum Ende in demselben beharren werde; es begründet und es führt mit sich jeden Falles eine Gewißheit und Zuversicht, die mehr als hinreichend ist, damit der Mensch vor Verzweiflung geschützt sei. Wenn schon der an die Sünde noch dahin gegebene Mensch nicht immer und überall verzweifelt, sondern noch hofft und vertraut, wie sollte dann der Mensch verzweifeln und verzweifeln können, der sich eines ernsten Strebens bewußt ist und den bloß solche allgemeine Bedenklichkeiten, bloße Möglichkeiten beunruhigen? Wenn der Apostel Paulus daher von der einen Seite allerdings sagt: „ich bin mir nichts bewußt, aber darum noch nicht gerechtfertigt," so vernehmen wir von der andern Seite aber auch von ihm die Klage der innigsten und zuversichtlichsten Sehnsucht: „ich verlange aufgelöst zu werden und bei Gott zu sein (Phil. 1, 19—21. 2 Kor. 5, 8)," und ähnliche Klagen vernehmen wir von anderen geheiligten Seelen [1]).

1) Nach Hieronymus (vita S. Hilar.) sprach der h. Hilarion sterbend die Worte: Egredere, anima mea, quid times? Egredere, anima mea, quid dubitas? Septuaginta prope annis servisti Christo, et mortem times?

Dritter Abschnitt.

Von der wirklichen (aktuellen) Gnade und ihrer Nothwendigkeit.

§. 76.

Die Natur der aktuellen inneren Gnade und Eintheilung derselben.

1) Die Rechtfertigung und Heiligung des Menschen vollzieht sich nach der gegebenen Darstellung nicht ohne den Menschen, ohne seine eigene freie Mitwirkung; es bedarf vielmehr seinerseits eines fortwährenden Ringens und Strebens, damit er zunächst in den Zustand der Rechtfertigung hinübertrete und damit er in diesem Zustande beharre und zunehme und Werke eines wahrhaft Gerechtfertigten vollbringe. In diesem Kampfe muß aber nach der Schrift- und Kirchenlehre Gott mit seiner übernatürlichen Kraft und Wirksamkeit dem sündigen Menschen fortwährend zur Seite stehen und zwar sowohl, damit er beginne als damit er sich fortsetze und vollende; Gott muß die sittliche Kraft des Menschen fortwährend innerlich und übernatürlich durch seine Inspiritionen wecken und anregen, unterstützen und kräftigen, auf daß die Sehnsucht nach dem höhern göttlichen Leben in ihm erwache, auf daß er aktuell glaube, hoffe, vertraue, liebe und Werke der Liebe vollbringe, und eben dieser vorübergehende, aber stets sich erneuernde göttliche Einfluß, wodurch der Mensch unmittelbar in seinem innern geistigen Leben ergriffen und zur Vollziehung des übernatürlichen christlichen Lebensgesetzes und damit zur Heilserlangung aktuell befähigt wird, ist es, was man im Unterschiede von der heiligmachenden oder habituellen Gnade als vorübergehende, wirkliche, (aktuelle) Gnade oder Gnadenwirkung bezeichnet. Beide Gnaden, die heiligmachende wie die aktuelle, sind daher in gleicher Weise innere übernatürliche, auf das ewige Heil

bezügliche Gnaden; aber während die erstere die Natur des Menschen übernatürlich afficirt und eine höhere Beschaffenheit in ihm begründet, so wendet sich dagegen die aktuelle innere Gnade an den freien selbstbewußten Menschen und sie befähigt ihn, die zur Rechtfertigung erforderlichen Dispositionen in sich zu erzeugen; den schon Gerechtfertigten aber befähigt sie, den ihm in der Rechtfertigung eingesenkten habitus der übernatürlichen Tugenden in sich lebendig zu entfalten, die ganze Fülle derselben aktuell in sich auszuwirken und in gottgefälligen heilskräftigen Werken zu offenbaren. Dieser habitus geht nach der Schrift- und Kirchenlehre nicht durch sich selbst in Thätigkeit über, sondern dazu bedarf es fortwährend eines besondern göttlichen Gnadeneinflusses, einer göttlichen Wirkung und Anregung, ganz in ähnlicher Weise, wie auch die natürlichen Anlagen des Menschen, mögen sie intensiv auch noch so vollkommen sein, zu ihrer Entwicklung der äußern Anregung, des Unterrichtes u. s. w. bedürfen.

2) Das Princip dieser aktuellen inneren Gnade ist nach der Schrift- und Kirchenlehre der h. Geist, der Geist des Vaters und des Sohnes, und zwar charakterisirt die Schrift- und Kirchenlehre seine Gnadenwirksamkeit zunächst 1) als eine wahrhaft übernatürliche, durchaus unsinnliche, rein geistige Wirsamkeit, welche den Menschen ganz unmittelbar in den innersten Tiefen seines geistig-sittlichen Lebens berührt, als eine Wirksamkeit, welche sich der Wahrnehmung des Menschen gänzlich entzieht und ihm nur in ihren Früchten und Wirkungen, in der innern geistigen Erleuchtung und Kräftigung zu Bewußtsein kommt. Christus selbst z. B. unterscheidet (Joh. 3, 6) bestimmt das Walten und Wirken des h. Geistes im Menschen für den Zweck seiner sittlichen Erneuerung von seiner eigenen Wirksamkeit als Lehrer u. s. w. und er vergleicht dasselbe mit der Bewegung des Windes, dessen Wirkungen man wohl wahrnehme, von dem man aber nicht wisse, woher er komme und wohin er gehe. Eben so unterscheiden die Apostel die Gnadenwirksamkeit des h. Geistes als eine besondere ganz bestimmt und ausdrücklich, wie von allen natürlichen Gaben und Gnaden, von allen angebornen und unter dem Einflusse der providentia naturalis erworbenen Kräften und Fähigkeiten des Menschen, so von allen übernatürlichen äußeren Gnaden z. B. von Allem, was Christus zum Heile der Welt objektiv gethan und gewirkt hat, von seiner Lehre, seinem objektiven

Erlösungsverdienste u. s. w. und sie charakterisiren sie eben damit einschließlich als eine innere durchaus unsinnliche, rein geistige Wirksamkeit. Das Werk Christi hat überhaupt nach der Schriftlehre für sich einen objektiven Bestand, und es ist eben dem h. Geiste anvertrauet, damit er es in den Menschen subjektiv verwirkliche; er tritt mit seiner Wirksamkeit erst hervor, nachdem Christus in den Himmel zurückgegangen ist, und zwar ist er es, welcher den durch Christus vermittelten äußern Gnaden Kraft und Leben mittheilen muß, welcher dem Evangelium Zeugniß geben, ihm Eingang bei den Menschen verschaffen und die Welt von seiner Wahrheit überführen muß, welcher das Licht der Erkenntniß anfachen und die Liebe zur Wahrheit in den Herzen entzünden muß, ohne dessen Antrieb Niemand Christum als den Herrn bekennen kann u. s. w. Die Kraft des aktuellen Glaubens, der aktuellen Liebe u. s. w. ist demnach eine besondere, übernatürlich durch den h. Geist verliehene Kraft, verschieden von allen angebornen Kräften des Menschen und von allen äußeren Gnaden, eine Kraft, welche ganz unmittelbar in geheimer durchaus unsinnlicher Weise das höhere göttliche Leben in den Herzen der Menschen schafft und wirkt [1]).

Ganz im Einklange mit der h. Schrift bezeichnen denn auch die Väter und die Kirche ganz einstimmig in scharfer Sonderung das äußere objektive Werk Christi, die freie sittliche Kraft des Menschen und die übernatürliche Gnadenwirksamkeit des h. Geistes als die drei Faktoren, durch deren Ineinanderwirken die Vollziehung des christlichen Lebensgesetzes und demnach das Heil des Menschen bedingt ist und sie bekämpfen mit aller Kraft und Entschiedenheit den Pelagianismus, welcher die Realität und Nothwendigkeit des dritten Faktors in Abrede stellte [2]); sie begreifen folglich eben damit einschließlich die Gnade als eine innere, durchaus unsinnliche, unmittelbar in den Herzen schaffende Kraft und Wirksamkeit.

Außer dem bezeichneten durchaus innerlichen rein geistigen Charakter der aktuellen Gnade hebt die Schrift- und Kirchenlehre als eine zweite Eigenthümlichkeit noch hervor, daß sie auf keinem Verdienste

1) Cf. Rom. 8, 26—27. 1 Cor. 2, 9—12. 7, 40.

2) Aug. contra Julianum II. de domo perseverantiae Trident. Sess. c. 5—7. Can. 11.

von Seite des Menschen beruhe, vielmehr ein durchaus freies, unverdientes Geschenk der göttlichen Güte um Christi willen sei. Die Wahrheit dieser Thesis bedarf hier nicht mehr eines näheren Nachweises. Das Endziel, wozu Gott den Menschen ursprünglich geschaffen und wozu er ihn, nachdem er gefallen, in Christus wieder berufen hat, ist ein specifisch übernatürliches und darum auf der freien Gnädigkeit Gottes beruhendes Endziel, und ganz dasselbe gilt daher von den sämmtlichen Gaben und Kräften, wodurch dem Menschen die Erstrebung desselben ermöglicht wird; sie sind wie übernatürlich, so unverdient. Die Gnade insbesondere, welche dem gefallenen Menschen zu Theile wird, stammt einzig aus dem Verdienste Christi und ohne sie ist es dem Menschen unmöglich, irgendwie eine auf das ewige Leben bezügliche und dafür geltende That zu setzen; sie ist, wie die spätere Darstellung zeigen wird, das Princip und die Voraussetzung alles Verdienstes, sie macht es dem Menschen erst möglich, sich ein Quasiverdienst zu erwerben und ist mithin schlechthin Gnade. In der Kirche galt denn auch immer der Satz: gratia est gratuita und eben so hebt die h. Schrift ihren unverdienten Charakter überall hervor [1]). Es hat übrigens die Gnade, damit sie Gnade sei, doch nicht nothwendig ein positives Mißverdienst von Seite drs Menschen zu ihrer Voraussetzung und es gehört nicht, wie Bajus irrthümlich lehrte, zum Wesen der Gnade, daß sie dem positiv Unwürdigen und nur ihm (male merenti) gegeben werde; denn hiernach würde der Urmensch vor dem Falle der inneren Gnade ermangelt haben und eben so würde der schon Gerechtfertigte keine Gnade empfangen und ihrer nicht mehr bedürfen, wovon das Gegentheil aber ausdrückliche Kirchenlehre ist. Nur das Verdienst im strengen Sinne und das aus ihm stammende Recht bildet den Gegensatz zur Gnade und ist mit ihr nicht vereinbar, nicht aber die bloße Abwesenheit des Verdienstes, die Verdienstlosigkeit und selbst nicht einmal das bloße Quasiverdienst; die dem Verdienstlosen gespendete Wohlthat ist selbstredend reine Gnade und eben so ist der Lohn eines Quasiverdienstes immerhin ein Gnadenlohn.

Wenn man daher nach diesen Andeutungen die aktuelle Gnade

1) Rom. 3, 23. 5, 8—9. 6, 14. 9, 6—18. Cf. Auras. II. Can. 3. 4. 6. 18. Trid. S. VI. c. 5.

in schulgerechter Weise definiren will, so kann und muß man sie definiren als jene vorübergehende wahrhaft übernatürliche, rein innerliche und unverdiente Wirksamkeit des h. Geistes, wodurch das Bedürfniß des Menschen, für die aktuelle Erkenntniß und Liebe der in Christus geoffenbarten Heilswahrheit erleuchtet und gekräftigt zu werden, befriedigt und er demnach befähigt wird, Thaten auf dem Gebiete des innern wie des äußern Lebens zu vollziehen, welche auf das ewige Leben sich beziehen und in dasselbe hinüberführen; gratia est inspiratio dilectionis, wie der h. Augustin (l. IV. c. 5. ad Bonif.) sich ausdrückt, ut cognita sancto amore faciamus.

3) Anlangend die innere Natur und das Wesen der aktuellen Gnade, so ist dasselbe für uns ein Geheimniß, und nicht an sich, sondern nur in ihren Wirkungen näher bestimmbar. Nach Quesnell ist die Gnade der allmächtige Wille Gottes selbst; allein diese Auffassung ist selbstredend durchaus verwerflich, insofern ja die Gnade nach der Schrift- und Kirchenlehre ein Geschenk der göttlichen Liebe, der göttliche Wille mithin wohl das Princip und der Quell der Gnade, aber nicht die Gnade selbst ist; sie erscheint außerdem um so verwerflicher, da dem allmächtigen Willen Gottes nicht widerstanden werden kann und das durch ihn Bewirkte ein Naturnothwendiges ist, während dagegen der Gnade nach der Schrift- und Kirchenlehre widerstanden werden kann und ihre Wirkungen im Menschen in moralisch freier Weise sich vollziehen. Nicht weniger verwerflich erscheint denn auch die von einem andern Jansenisten Arnold aufgestellte Erklärung, wornach die Gnade indentificirt wird mit den durch sie im Geiste hervorgerufenen freien Thätigkeiten (gratia est actio hominis deliberata). Die freie gottgefällige Willensentscheidung ist nur zum Theile und in einem gewissen Sinne eine Wirkung der Gnade, aber nicht die Gnade selbst, und zwar um so weniger, da der freie Mensch die Zumuthungen der Gnade abweisen und die Gnade mithin ohne jene freie Willenszustimmung sein kann. Auch die Väter und die Concilien [1]) fassen überall die Gnade als eine Anregung, Kräftigung und Zubereitung des Willens zu gottgefälligen Entschließungen, als eine Einflößung zunächst unwillkürlicher himmlischer Triebe und Neigungen auf und unterscheiden sie mithin scharf

1) Trid. Sess. VI. c. 5. Con. 4.

und bestimmt von den dadurch hervorgerufenen freien Entschließungen selbst.

Diesen falschen Auffassungen gegenüber ist nach biblisch-kirchlicher Anschauung das Wesen der aktuellen Gnade einfach zu setzen in der übernatürlichen Erleuchtung des Verstandes und in der übernatürlichen Bewegung des Willens oder in heiligen auf das ewige Heil bezüglichen gläubigen Gedanken und in heiligen Gefühlen, Trieben und Neigungen, welche dem Willen unabhängig von seiner freien Zustimmung und bevor derselbe als freier Wille sich geäußert, übernatürlich durch Gott eingeflößt werden und die alsdann den freien Willen anregen und befähigen, dieselben in sich aufzunehmen und ihm so die Kraft verleihen, das göttliche Lebensgesetz freithätig zu vollziehen. Die Kirchenlehre bezeichnet überall im Einklange mit der Schrift diese illuminatio intellectus und diese motio voluntatis als die wesentlichen Wirkungen der Gnade und das Concilium von Mileve (Cap. 4) insbesondere lehrt ausdrücklich: „Beides sei ein donum Dei, sowohl das gläubige Erkennen dessen, was wir thun müssen als auch das Vollbringen des erkannten Guten in wirksamer Liebe.“ Ganz mit Unrecht beschränken daher manche Theologen z. B. Hermes das Wesen und die Wirksamkeit der Gnade bloß darauf, daß sie den Verstand erleuchte, ihm eine lebendige Erkenntniß des neuen Lebens vermittele, ihm die Schönheit der Tugend und die Häßlichkeit des Lasters zeige und dadurch, also bloß mittelbar auf den Willen wirke; der Wille ist ja vorzugsweise, wie der h. Thomas mit Recht bemerkt, von dem Erbverderben inficirt und er bedarf vorzugsweise der Stärkung und Kräftigung; die Gnade ergreift und afficirt daher unstreitig nicht bloß den Intellekt, sondern ganz unmittelbar den Willen, sie weckt in ihm ganz unmittelbar eine geheime Lust, ein inneres unwillkürliches Gefallen am Guten und Göttlichen, läßt ihn kosten von seiner Seligkeit und gibt ihm eben damit die Kraft, es wirklich in freier Weise zu wollen und das Gewollte zu vollbringen (Ps. 118, 32. Phil. 2, 13).

Was nun aber die Art und Weise betrifft, wie jene erleuchtende und heiligende Thätigkeit an der Seele des Menschen durch Gott sich vollzieht, so ist sie für uns gar nicht näher bestimmbar, und es war unstreitig eine Verirrung der Scholastik, wenn sie in dieser Hinsicht genauere Bestimmungen versuchte; jene Thätigkeiten

gehören ja einer höheren wahrhaft übernatürlichen Ordnung an und alle Analogien, welche das natürliche Leben der Seele darbietet, berechtigen daher in keiner Weise zu irgendwie haltbaren Schlüssen; wie überhaupt schon das natürliche Leben der Seele in seinen Tiefen für uns ein Geheimniß ist, so noch mehr das Gnadenleben.

4) Der Mensch bedarf, wie die nachfolgende Darstellung zeigen wird, eben deshalb, weil das neue Leben ein wahrhaft übernatürliches ist, sowohl zum Beginne desselben als auch zum steten Beharren und Wachsen in demselben, sowohl zur Fassung gottgefälliger Entschlüsse als auch zu ihrer Befestigung und Bethätigung in entsprechenden Werken der göttlichen Gnade und ihres wirksamen Einflusses; kurz er bedarf zu jeder guten auf das ewige Heil bezüglichen Handlung, zu ihrem Beginne, wie zu ihrer Vollendung des innern göttlichen Gnadenbeistandes und zwar ist desselben nicht bloß der Sünder, sondern auch selbst der gerechtfertigte und geheiligte Mensch bedürftig; das neue gottgefällige Leben ist überhaupt nach allen seinen Beziehungen nur das Produkt eines ununterbrochenen göttlichen und menschlichen Zusammen- und Ineinanderwirkens. Um diese durchgängige Nothwendigkeit der Gnade begrifflich zu fixiren und auszudrücken, haben die Theologen eine dreifache innere Gnade unterschieden, die **vorhergehende** Gnade (gratia praeveniens antecedens, auch wohl excitans oder operans), die **begleitende** Gnade (gratia concomitans, auch wohl cooperans, adiuvans) und die **nachfolgende** Gnade (gratia subsequens). Es bezieht sich diese Unterscheidung und Eintheilung der Gnade zuächst und vorzugsweise auf die verschiedenen Momente des Rechtfertigungsprocesses und gegen ihre Realität ist nichts einzuwenden. Die Rechtfertigung des Menschen, sein Uebergang aus dem Stande der Sünde in den Stand der Gerechtigkeit und Heiligkeit kommt nur in einem Processe zu Stande, dessen Momente in größerem oder geringerem Maße zeitlich geschieden sind, und in jedem dieser Momente bedarf der Mensch nach der Schrift- und Kirchenlehre der Gnade und ihres Beistandes, **vor**, **in** und **nach** der Rechtfertigung. Zunächst ist die Gnade wesentlich initiativ und vorausgehend; sie muß zunächst den Sünder anregen und aufwecken aus seinem Sündenschlafe, ihn zur lebendigen Erkenntniß seines Sündenelendes hinführen, damit die Gefühle der Reue der Zerknirschung, der Hoffnung, des Vertrauens und endlich der Entschluß der Besserung

als die zur Rechtfertigung vorbereitenden Dispositionen sich erzeugen können; und in dieser Beziehung heißt die Gnade, insofern sie so durch ihre zuvorkommenden Inspiritionen den Sünder weckt und die besseren Entschlüsse vorbereitet, mit Recht die vorhergehende Gnade, sie geht der wirklichen Rechtfertigung vorher. Weiterhin muß die Gnade nach der Schrift- und Kirchenlehre fortfahren, den aufgeweckten Menschen durch ihre Einflößungen zu unterstützen, damit er wirklich anfange, Gott zu lieben, damit der Entschluß des neuen Lebens wirklich sich bilde und seine Rechtfertigung sich vollziehe, und in diesem Momente bezeichnet man die Gnade füglich als gratia concomitans. Endlich bedarf auch der schon gerechtfertigte Mensch noch fortwährend der Gnade, damit er aktuell irgend eine Heilshandlung vollbringe, aktuell glaube, hoffe und liebe, und in dieser Beziehung ist die Gnade die gratia subsequens.

Die bezeichnete Eintheilung bezieht sich jedoch nicht bloß auf den Rechtfertigungsproceß als solchen, sondern weiterhin zugleich auf jeden einzelnen guten Willensakt, und sie soll und will dieses ausdrücken, daß die göttliche Gnade den menschlichen Willen nicht bloß in Bewegung setze und zur Selbstthätigkeit im Guten anrege, um ihn alsdann sich selbst zu überlassen, sondern daß sie fortfahre zu wirken und im Willensakte selbst noch und bei seiner Ausführung wirksam sei. Der allgemeine Gedanke von der Nothwendigkeit der Gnade zum Guten wird durch jene Eintheilung zu dem bestimmteren Gedanken fortbestimmt, daß die Gnade in principieller, nachhaltiger Weise die durchgängige Ursache der guten Willensbethätigungen sei, und auch so gefaßt ist sie eine durchaus reale Eintheilung. Die Bildung guter gottgefälliger Entschlüsse und ihre lebendige Offenbarung in entsprechenden Werken kommt fortwährend selbst für den Wiedergebornen nicht mit einem Schlage, nicht in einem untheilbaren Momente, sondern nur allmälig in mehr oder weniger getrennten Zeitmomenten zu Stande und in jedem dieser Momente bedarf der Mensch nach der Schrift- und Kirchenlehre der Gnade. Zunächst setzt die Gnade als gratia excitans, operans, praeveniens den Willen durch Einflößung himmlischer Gedanken und Gefühle, einer inneren unwillkürlichen Lust und Freude an Gott und dem Guten in Bewegung und sie regt ihn auf zur Selbstthätigkeit, in ihr wirkt Gott noch allein; sie afficirt den Menschen allerdings lebenskräftig, vitaliter, in der

innersten Tiefe seines Wesens, in dem tiefsten Grunde des Willens, im Gefühle; aber der freie persönliche Wille als solcher ist noch nicht mitbetheiligt, er wird vielmehr erst dadurch geweckt und zur Thätigkeit angeregt. Die Gnade darf daher, nachdem der Wille in Bewegung gesetzt ist, nicht weichen aus der Seele, sondern sie muß als gratia concomitans, adiuvans, cooperans fortfahren zu wirken, damit die geweckten zunächst bloß spontanen guten Willensregungen als freie sich gestalten, damit der Wille frei und freithätig eingehe auf die in ihm geweckten himmlischen Gefühle, sie in sich aufnehme und so der gute gottgefällige Willensakt und Willensbeschluß wirklich sich bilde. Die gratia adiuvans, cooperans ist so die gratia excitans in ihrem wirksamen Fortbestande, nicht innerlich davon verschieden; in ihr wirken Gott und der freie Wille in geheimnißvoller Weise zusammen zur Vollbringung eines übernatürlichen Willensentschlusses. Dieser Willensentschluß ist gewöhnlich oder doch häufig zunächst noch schwach, oft eine bloße velleitas, und die Gnade muß ihn daher befestigen und kräftigen, damit er in dem Momente, wo er in einem entsprechenden guten Werke sich verwirklichen soll, wo die liebgewordene Sünde mit ihren Reizen sich ihm naht und seine Kraft sich erproben muß, nicht wanke. Die Gnade in diesem Momente ist die gratia subsequens; sie folgt dem gottgefälligen Willensentschlusse und wacht über denselben, auf daß er in dem Momente, wo er sich der Sünde gegenüber realisiren soll, den Versuchungen nicht erliege.

Die bezeichnete Eintheilung ist daher eine reale Eintheilung und durchaus geeignet, die durchgängige Nothwendigkeit der Gnade im Begriffe auszudrücken. Die h. Schrift deutet auf diese Unterschiede der Gnade vielfach hin [1]), und eben so finden sie sich bei den Vätern [2]). Auch die Synode von Trient hebt diese Unterscheidungen hervor im Cap. 16, wenn sie sagt: „Die Gnade des Erlösers ergieße sich fortwährend über den Gerechtfertigten, sie gehe seinen guten Werken vorher, begleite dieselben und folge ihnen nach.“

Unter den Eintheilungen der Gnade ist dann insbesondere bemerkenswerth die Eintheilung derselben in eine ausreichende (gratia sufficiens) und in eine wirksame Gnade (gratia efficax). Die zu-

1) Ps. 22, 6. 58, 11. 93, 18.

2) Aug. de grat. et lib. arbit. II, 17.

reichende Gnade wird in den theologischen Schulen definirt als jene Gnade, welche das Vermögen des Guten, das Können mittheilt, quae dat posse operari, welche einen Erfolg für das sittliche Leben, für das ewige Heil des Menschen und die freie Zustimmung des Willens in seinem Gefolge haben könnte, aber ihn in Wirklichkeit doch nicht hat. Die gratia efficax, die wirksame Gnade dagegen ist jene Gnade, welche einen solchen Erfolg wirklich hat, welche auf eine durchaus infallibile, sichere Weise das gute Wollen, die gottgefälligen Willensentschließungen hervorruft und in ihrem Gefolge hat, quae certissime et infallibiliter dat bonum operari. Diese Eintheilung hat bekanntlich in der Kirche die heftigsten Streitigkeiten hervorgerufen und zwar Streitigkeiten, die bis jetzt noch nicht geschlichtet worden sind. Die Schule der Thomisten und Augustinenser vertheidigte diese Eintheilung; nach dem Urtheile der Molinisten dagegen erscheint sie, je nachdem man den Sinn derselben faßt, entweder als eine durchaus bedeutungslose oder als eine unhaltbare, verwerfliche Eintheilung. Wenn nämlich jene Eintheilung etwa bloß dieses aussprechen soll und will, es gebe Gnaden, die einen Erfolg haben und andere, die keinen Erfolg haben, dieser Erfolg oder Nichterfolg sei aber nicht von der inneren Natur der Gnade, von ihrer größeren oder geringeren Kraft und Wirksamkeit abhängig, sondern in letzter Instanz an die Mitwirkung oder Nichtwirkung des freien Menschengeistes geknüpft und durch seine freie Entscheidung bewirkt, dann beruht diese Eintheilung selbstredend nicht auf einem wirklichen innerlichen Unterschiede in der Natur und Wirksamkeit der Gnade, sondern auf einem der Gnade selbst äußerlichen Eintheilungsgrunde, auf dem verschiedenen Verhalten des freien Menschen, und sie ist insofern ganz bedeutungslos. Soll und will aber dagegen jene Eintheilung etwa dieses sagen, der Erfolg oder Nichterfolg der Gnade d. h. die Zustimmung oder Nichtzustimmung des freien Willens sei nicht von des Menschen Freiheit, sondern einzig und schlechthin von der inneren Natur der Gnade, ihrer größeren und geringeren Kraft und Stärke abhängig, dann ist diese Eintheilung allerdings eine sehr reale und dazu eine höchst gewichtvolle Eintheilung, aber es liegt ihr alsdann nach der Ansicht der Molinisten die durchaus verwerfliche Annahme zu Grunde, daß die Gnade stets und überall, um einen Erfolg zu haben, einen zwingenden Einfluß auf den freien Willen

ausübe und ausüben müsse; sie zerstört und läugnet die Freiheit und ist insofern eine durchaus falsche, verwerfliche Eintheilung. Gott sieht allerdings vermöge seiner Präscienz von Ewigkeit vorher, welche Menschen mit seiner Gnade frei mitwirken und welche dieselben frei zurückweisen werden, seine Präscienz ist in dieser Hinsicht eine untrügliche, und vom Standpunkt der göttlichen Präscienz kann und darf man also allerdings von Gnaden reden, quae certissime et infallibiliter dant bonum operari, welche das Wollen und Thun des Guten bewirken, womit die Zustimmung des Willens ganz sicher und unfehlbar verbunden ist; aber von jenem Standpunkte aus, wo man die innere Natur und Wirksamkeit der Gnade und ihr Verhältniß zur Freiheit ins Auge faßt, kann und darf es nicht geschehen; für diesen Standpunkt der Betrachtung ist vielmehr nach den Molinisten die Gnade im Allgemeinen überall nur eine gratia sufficiens, sie vermittelt das volle Vermögen des Guten, sie überläßt es aber der Freiheit, ob sie auf ihre Anregungen eingehen oder nicht eingehen will; nicht die Gnade ruft den guten Willensakt in letzter Instanz durch ihre innere Energie hervor, sondern sie befähigt den Menschen nur, daß er selbst ihn fasse; in Beziehung auf Erfolg ist und wird sie erst efficax durch die freie Zustimmung des Menschen. Welche Bewandniß es mit diesen Streitigkeiten im Näheren habe, darüber später in der Lehre von der Wirksamkeit der Gnade.

§. 77.

Die Nothwendigkeit der Gnade im Allgemeinen.

1) Der Begriff der innern göttlichen Gnade ist, wie schon aus den gegebenen Andeutungen hervorgeht, ein durchaus realer Begriff; das neue christlich-sittliche Leben verwirklicht sich und es gewinnt faktisch Bestand im Menschen unter dem Einflusse eines befruchtenden himmlischen Princips, unter dem Einflusse der innern Gnade. Der Mensch steht überhaupt nach der Lehre der Bibel wie der Kirche während dieses irdischen Lebens fortwährend faktisch in der Mitte zweier einander entgegengesetzter Initiationsweisen, in der Mitte zweier in sein inneres Leben hineinragender Mächte, wovon die Eine ihn nach

Oben, die Andere nach Unten zieht; beide Mächte, die Welt nämlich, der Satan und der göttliche Geist streiten sich um seinen Besitz und suchen ihr Bild ihm als festen Charakter einzuprägen. Diese von der h. Schrift und Kirche deutlich ausgesprochene Wahrheit findet denn auch ihre vollkommene Bestätigung in den Thatsachen der eigenen und fremden geistlichen Erfahrung. Nach aller Erfahrung und Selbstbeobachtung ist der Mensch das, was er ist im Guten wie im Bösen, nicht rein und einzig durch sich selbst, durch seine eigene spontane Kraft oder durch äußere Einflüsse und Umstände, sondern geheime, unsichtbare, magische Einflüsse tragen und durchdringen fortwährend sein inneres Leben und der freie Mensch hat vorzugsweise nur die Kraft, dagegen zu reagiren, sie entweder in das eigene persönliche Leben aufzunehmen und demselben zu assimiliren oder sie zu negiren und von sich abzuwehren. Unabhängig von der eigenen freien bewußten Thätigkeit des Denkens entsteht z. B. oft in der Seele ganz plötzlich ein neuer fruchtbarer Gedanke, dessen Ursprung in äußern Anregungen vergeblich gesucht wird oder eine schon erkannte Wahrheit durchleuchtet plötzlich die Seele mit einer Lebendigkeit und Klarheit, wie sie früher nie geschaut wurde, wie Inspirition überkommt es die Seele und es vollbringt sich eine innere, ganz unwillkürliche Geistesarbeit, welche wir nicht in unserer Gewalt haben, deren Entstehen wir nicht wahrnehmen, die aber durchaus real und fruchtbar ist. Was so in der intellektuellen Sphäre ganz häufig sich begibt, das ereignet sich eben so häufig in der sittlichen Sphäre. Gewisse innere Stimmungen überkommen der Seele, ohne daß sie dieselben sich zuschreibt, ohne daß sie sich darüber, wie über freie Handlungen Rechenschaft abfordert; sie fühlt es, daß sie kein Antheil daran hatte. In manchen Augenblicken überrascht sich die Seele plötzlich in ganz anderen moralischen Stimmungen, als worin sie sich zuletzt wahrgenommen hatte; irgend eine Tugend steht plötzlich in ihrer ganzen himmlischen Schönheit vor der Seele und sie fühlt sich in unwillkürlicher Liebe zu derselben hingezogen; oft aber tauchen auch unreine teufelische Gedanken, Wünsche und Begierden in der Seele auf und es bedarf der größten Kraftanstrengung, um sich von ihnen wieder zu befreien und um ihrem Einflusse nicht zu erliegen. Ganz umsonst versucht der Geist des Menschen bis zur Quelle dieser Veränderungen hindurchzubringen; er war nicht dabei, als sie entstanden

und er erinnert sich nicht, dazu mitgewirkt zu haben. Von seiner intellektuellen wie von seiner moralischen Seite ist so der Mensch nicht ganz seine eigene That; er fühlt es, daß Einflüsse, die nicht aus seinem Innern stammen, auf ihn einwirken und ihm unbewußt, seinen geistigen Zustand verändern; es gibt in seinem moralischen Leben etwas Unerklärbares, etwas Magisches und Unbekanntes. Um sich davon überhaupt zu überzeugen, dazu bedarf es nicht des Zurückgehens auf jene plötzlichen durchgreifenden Umwandlungen, welche die Seele des Menschen zuweilen in sich erfährt; es reicht vielmehr hin, einfach in sich selbst hineinzublicken, um mehr als ein Beispiel von solchen unwillkürlichen inneren Veränderungen wahrzunehmen, und um so zu der Ueberzeugung zu gelangen, daß die Veränderungen und Entwicklungen unsers moralischen Wesens weder das bloße Resultat unserer Willensakte noch die bloßen Ergebnisse äußerer Anregungen sind, daß vielmehr geheime geistige Kräfte, daß unsichtbare Inspiritionen dazu mitwirken. Man hat diese Erscheinungen auf außerkirchlichem Gebiete auf mannigfaltige Weise zu erklären versucht; die beste und einzig haltbare Erklärung aber gibt die heil. Schrift in ihrer Lehre, daß der Mensch fortwährend unter dem Einflusse zweier geistiger unsinnlicher Mächte stehe, unter dem Einflusse domänischer Mächte und unter dem himmlischen Einflusse der innern Gnade.

2) Wenn nun so nach der Schrift- und Kirchenlehre, sowie selbst nach den Thatsachen der Erfahrung der himmlische Einfluß der innern Gnade das geistige Leben des Menschen fortwährend faktisch trägt und durchdringt, so dürfen wir aus dieser Realität der innern Gnade unmittelbar wohl schließen, daß auch der Einfluß der innern Gnade nothwendig sei, damit sich das neue Leben im Menschen erzeuge und befestige. Gott der Allweise thut ja nichts Ueberflüssiges, und durchleuchtet und durchdringt Gott also mit seinem himmlischen Einflusse den innern Menschen, so wird und muß dieser göttliche Beistand für das sittliche Leben und Wirken des Menschen auch irgendwie nothwendig sein. Dieser Schluß hat zum Wenigsten sehr große Wahrscheinlichkeit für sich. Diese absolute Nothwendigkeit der innern Gnade lehrt die h. Schrift eben so wie die Kirche denn auch mit aller Entschiedenheit, und zwar lehrt und behauptet sie die Nothwendigkeit derselben sowohl zur Erzeugung des neuen christlichen Lebens,

zur Heiligung im Allgemeinen als auch für die einzelnen Momente des Rechtfertigungs- oder Heiligungsprocesses, überhaupt zu jeder auf das ewige Heil bezüglichen Handlung.

Um in Betreff dieses Gegenstandes eine tiefere Einsicht zu gewinnen und um möglichen Mißverständnissen und Irrthümern vorzubeugen, muß man die beiden Lebenssphären, die des natürlichen ethischen und des übernatürlichen göttlichen Lebens scharf auseinander halten und die specifische Eigenthümlichkeit und Würde des höheren göttlichen Lebens, welches durch das Christenthum in uns hervorgerufen werden soll, sich zum klaren Bewußtsein bringen. Sowie es nämlich eine zweifache religiöse Wahrheit gibt, eine natürliche, deren Prämissen in der natürlichen irdischen Weltordnung vorliegen und zu deren Erkenntniß die natürliche Kraft des Menschen heranreicht z. B. die Erkenntniß Gottes als des Schöpfers, und eine übernatürliche, welche sich auf eine höhere übernatürliche, durch Gott in freier Gnädigkeit gesetzte Weltordnung bezieht und von welcher der Mensch nur durch eine persönliche übernatürliche Selbstoffenbarung Gottes (äußere oder innere) und folglich nur durch den Glauben weiß und wissen kann z. B. die Erkenntniß Gottes als des auctor gloriae, so gibt es auch ein zweifaches sittlich Gutes, ein naturaliter bonum und ein supernaturaliter bonum, ein natürliches und ein übernatürliches religiös-sittliches Leben. Das natürliche sittliche Leben wird von rein natürlichen Motiven getragen und durchherrscht z. B. von der Liebe zu Gott als dem absolut vollkommenen Schöpfer der Natur und dem Spender irdischer Segnungen, und eben so ist das Ziel, dem es entgegenstrebt, ein bloß natürliches, natürliche, in einer vollkommenen abstrakten Erkenntniß und Liebe Gottes bestehende Seligkeit; auch die Erkenntniß seiner Normen und Gesetze ist eine rein natürliche, im Geiste selbst grundgelegt; die natürliche Vernunft erhebt sich zu ihrer Erkenntniß, das Gewissen diktirt sie. Das übernatürliche christlich-sittliche Leben dagegen wird getragen von wahrhaft übernatürlichen Motiven, von denen der Mensch nur durch den Glauben weiß und wissen kann z. B. von der Rücksicht auf die übernatürlichen Folgen des Guten, von der Liebe zu Gott als dem auctor gloriae, und eben so ist das Ziel, zu dem es emporstrebt, ein übernatürliches, das ewige Heil, Vereinigung mit Gott in seiner unmittelbaren Anschauung und Liebe. Auch die Erkenntniß seiner Normen und

Gesetze ist eine durchaus übernatürliche; es sind positiv geoffenbarte, übernatürlich dargebotene Gesetze und der Mensch gelangt deshalb zu ihrer Erkenntniß nicht durch seine natürliche Vernunft, sondern nur durch den Glauben. Das übernatürliche christlich-sittliche Leben ist demnach ein specifisch höheres Leben, specifisch verschieden von dem sittlichen Leben des natürlichen Menschen; die christliche Ethik ist keine bloße Fortsetzung der Aristotelischen Ethik; die Liebe z. B., welche in unsere Herzen ausgegossen wird, wenn wir die Liebe Gottes zu uns im Versöhnungstode seines Sohnes gläubig erkennen, ist etwas, wovon der natürliche auf sich selbst gestellte Mensch gar keine Ahnung hat, etwas ungleich Höheres, als die aus der Betrachtung der irdischen Segnungen Gottes sich erzeugende Liebe. Nur von dem Mangel eigener innerer Erfahrung kann die Pelagianische Läugnung dieses specifischen Unterschiedes ausgehen; diese Läugnung entkleidet aber sofort das ganze Christenthum seiner höheren Bedeutung und macht die Erlösung zu etwas Ueberflüssigem.

Insofern nun das christlich-sittliche Leben ein wahrhaft übernatürliches Leben ist, übernatürlich in seinen Gesetzen, in seinen Motiven und in seinem Endziele, insofern ist es auch, wie schon die Vernunft begreift oder doch gerne annimmt, übernatürlich in seinem Principe d. h. es erzeugt sich nicht auf dem Boden der bloßen Natur, sondern es bedarf specifisch übernatürlicher Kräfte, eines göttlichen Lichtes und göttlicher Stärke, des innern göttlichen Gnadenbeistandes, auf daß es sich in dem natürlichen und dazu durch die Sünde geschwächten und verunreinigten Menschen erzeuge und Bestand gewinne, und eben dieses ist denn auch die ganz entschiedene Lehre der h. Schrift und Kirche. Auf dem natürlichen sittlichen Gebiete räumt die Schrift- und Kirchenlehre dem Menschen und selbst dem gefallenen Menschen eine gewisse freie Bewegung ein und sie gibt zu, daß er hier durch eigene ihm innewohnende Kraft mancherlei erschwingen und leisten könne, sie behauptet für dieses Gebiet vorzugsweise nur die Nothwendigkeit äußerer Weckungen und Anregungen, auf daß der freie Geist sich immer vollkommener entwickle und dadurch in den Besitz und Genuß des ihm eigenen Wahren und Guten gelange; auf dem übernatürlichen christlich-sittlichen Gebiete aber setzt sie die göttliche Gnadenwirksamkeit voran und sie lehrt entschieden, der endliche und dazu durch die Sünde geschwächte Mensch

sei ohne die äußere und innere Gnade absolut unvermögend, die Erlösungswohlthaten Christi irgendwie in Glauben und Leben sich anzueignen und dadurch in den Bereich des höheren göttlichen Lebens hinüberzutreten, die Gnade habe in dieser Hinsicht nicht bloß eine subsidiarische Bedeutung, sondern eine durchgreifende Nothwendigkeit, sie habe nicht bloß die natürliche sittliche Kraft anzuregen und zu unterstützen, sondern sie müssen mit ihr im eigentlichen Sinne zusammenwirken und sie über sich selbst erheben, damit eine That sich vollziehen könne, die das himmlische Gepräge an sich trage und Geltung habe für das ewige Leben.

Die biblische Wahrheit dieser Thesis erhellt schon mit aller Klarheit aus der Stelle bei Joh. 3, 3, worin Christus den h. Geist als das Princip der Wiedergeburt, der höhern geistlichen Geburt für das Reich Gottes bezeichnet und die schlechthinnige Nothwendigkeit seiner Wirksamkeit behauptet, damit jene Geburt sich vollbringe; und eben so verkündigen die Apostel überall ganz entschieden, daß das neue Leben das Werk der göttlichen Gnade sei, daß der Mensch nicht durch eigene Kraft und Anstrengung, nicht durch eigenes Ringen und Laufen, sondern in höchster Instanz einzig durch den Einfluß der innern Gnade zum Heile gelange; die in der äußern Erscheinung Christi, in seiner Lehre, in seinem Beispiele und in seinem Versöhnungstode dargebotenen äußeren Gnaden vermöge der gefallene Mensch — so lehren sie —, nicht durch eigene Kraft, sondern nur unter dem Einflusse der Gnade sich anzueignen und zu seiner sittlichen Lebenserneuerung zu verwenden, Niemand komme zu Christus, es sei denn der Vater ziehe ihn, Niemand könne Christum als den Herrn bekennen, als nur im h. Geiste, der Anfang und die Vollendung des Heils sei das Werk der Gnade und der Mensch ermangele daher alles Ruhmes vor Gott [1]. In dem Briefe an die Philipper 1,3—6 heißt es in dieser Beziehung: „Ich danke meinem Gotte, so oft ich Euer gedenke, allezeit in jedem meiner Gebete, wegen Eurer Theilnahme am Evangelium vom ersten Tage an bis jetzt, und ich vertraue, daß der, welcher das gute Werk in Euch angefangen hat, es auch vollenden werde auf den Tag Jesu Christi hin." Das gute

---

1) Joan. 6, 44. Rom. 3, 24—28. 9, 6. 16. 1 Cor. 12, 3. Cf. Sap. 8, 21.

Werk, wovon der Apostel hier redet, ist nach dem Contexte die Theilnahme am Evangelium d. h. die gläubige Annahme desselben und der aus diesem Glauben hervorgehende Wandel nach seinen Normen und Gesetzen, also überhaupt das gute gottgefällige christliche Leben. Von diesem Heilswerke sagt nun der Apostel ausdrücklich, daß Gott es in den Philippern angefangen habe und daß er es in ihnen vollenden müsse, er schreibt beides, den Anfang und die Vollendung des Heilswerkes nicht der natürlichen Kraft des Menschen, nicht jenem allgemeinen Einflusse, womit Gott als erste Ursache alle seine Geschöpfe erhaltend und belebend durchdringt und sie zu der ihnen eigenen Thätigkeit befähigt, auch nicht der Wirksamkeit äußerer Gnaden, sondern dem inneren göttlichen Gnadeneinflusse zu. Bedürfte der Mensch bloß der in der Lehre und dem Beispiele Christi gegebenen sittlichen Anregungen d. h. bloß der äußeren Gnaden und vermöchte er fortan durch eigene Kraft sein Leben nach den Normen der christlichen Lehre zu gestalten, dann könnte zum Höchsten nur der Anfang der Heilswirkung Gott zugeschrieben werden, die Ausführung und Vollendung derselben aber wäre des Menschen eigene That.

Ganz dasselbe Resultat ergibt sich aus der Stelle in demselben Briefe an die Phil. 2, 12—13: „Wirket euer Heil mit Furcht und Zittern; denn Gott ist es, der beides in euch wirket, das Wollen und Vollbringen nach seinem Wohlgefallen.“ Gott wirkt demnach das Wollen und das Vollbringen des Guten d. h. die erste Ergreifung und die beharrliche Durchführung des freien Entschlusses, den Weg der Sünde zu verlassen und das gute, heilige Leben zu beginnen, und zwar wirkt Gott es nach seinem freien gnädigen Wohlgefallen d. h. das Wollen und Vollbringen des Guten kommt im Menschen zu Stande ohne sein Verdienst, sie sind das freie Geschenk und das unmittelbare Werk Gottes, das Werk der Gnade. An äußere Gnaden kann hier absolut nicht gedacht werden; denn diese äußern Gnaden z. B. die Lehre des Evangeliums, besaßen ja die Philipper, und dennoch sagt der Apostel, daß Gott in ihnen jenes bewirke nach seinem Wohlgefallen. Vermöchte der Mensch dnrch eigene Kraft die ihm verkündigte Heilswahrheit gläubig zu erfassen und im Leben zu verwirklichen, so hinge die Heilswirkung des Menschen, das Wollen und Vollbringen des Guten offenbar nicht mehr von Gottes freiem Wohlgefallen ab und Paulus könnte nicht sagen: Wirket euer Heil

mit Furcht und Zittern; die Heilswirkung wäre denn ganz in die Gewalt des Menschen gegeben. Jener Zusatz wird aber ganz verständlich, wenn die Heilswirkung des Menschen bedingt ist durch einen besondern göttlichen Gnadenbeistand, dessen Verleihung von der freien göttlichen Gnädigkeit abhängt; denn in diesem Falle muß der Mensch stets besorgt sein, daß er nicht durch Untreue den göttlichen Gnadenbeistand verscherze und sich desselben unwürdig mache.

Mit derselben Klarheit liegt endlich die Nothwendigkeit der innern Gnade noch ausgesprochen in dem Briefe an die Korinther 12, 5—10. Hier gesteht Paulus, der so treu und standhaft gekämpft, der so ganz von Liebe zu Gott und zu Christus erglühte, dem ein Ueberfluß von göttlichen Offenbarungen, also von äußeren Gnaden zu Theile geworden war, dieser so reich begabte Paulus bekennt offen seine sittliche Schwäche und Kraftlosigkeit, und er beruhigt sich einzig mit der festen Zuversicht, daß Gottes Gnade in ihm wohne und seiner Schwäche zu Hülfe komme. Selbstredend kann hier nur an die innere Gnade gedacht werden und der Apostel anerkennt demnach die absolute Nothwendigkeit derselben zur Heilswirkung für alle Stufen des geistlichen Lebens und zwar zunächst in Beziehung auf sich selbst, dann aber, wie sich von selbst versteht, in Beziehung auf den Menschen überhaupt; er spricht der Eine für Alle.

3) Auch die Lehre der Väter ist in Betreff der absoluten Nothwendigkeit der inneren Gnade zur Vollziehung irgend eines auf das ewige Heil bezüglichen Guten durchaus einstimmig und sie bekämpfen mit aller Entschiedenheit die entgegengesetzte Irrlehre des Pelagius.

Pelagius läugnete jede übernatürliche Erhöhung des Urmenschen, seine Ausschmückung mit himmlischen Kräften, und eben damit die Realität der Erbsünde sowie eine daraus entsprungene Verunreinigung und Schwächung der sittlichen Kraft im Menschen, und er lehrte demgemäß, daß in dem reinen ungeschwächten Menschen selbst alle Kraft vorhanden sei, deren er zu seiner Heilswirkung bedürfe, daß das heilige göttgefällige Leben seine eigene That sei, an welcher Gott keinen Antheil habe; durch eigene Kraft, ohne Gnade könne er sich frei erhalten von aller Sünde, die vollkommene Gerechtigkeit erschwingen und sich damit endlich in den Zustand absoluter Unsündlichkeit (ἀπαθεια) versetzen. Als diese seine Lehre bestritten wurde,

da unterschied er in der menschlichen Thätigkeit ein Dreifaches: Das **Können, Wollen** und **Vollbringen** des Guten (posse, velle et peragere). Von dem ersteren, dem potenziellen **Können** gab er natürlicher Weise zu und er mußte es zugeben, daß der Mensch, wie überhaupt Alles, so auch das Vermögen zum Guten, Vernunft und freien sittlichen Willen und somit das potenzielle Können des Guten von Gott habe, daß es ein Geschenk der Schöpferliebe und also insofern Gnade sei (Aug. gest. Pelag. 10. 17. 23.). Weiterhin lehrte und behauptete er aber, mit diesen seinen natürlichen anerschaffenen Kräften, mit den natürlichen Gnaden und Gaben könne der Mensch durch sich selbst aktuell das Gute d. h. das christlich Gute erkennen, wollen und lieben und er bedürfe dazu keines höheren übernatürlichen göttlichen Beistandes; das wirkliche Wollen und Vollbringen des Guten sei ausschließlich seine eigene That. Als er nun aber durch die Frage in die Enge getrieben wurde, warum und wozu denn Christus in die Welt gekommen sei, wenn der Mensch nicht der übernatürlichen Gnade bedürfe, da räumte er die Realität und Nothwendigkeit der übernatürlichen göttlichen Hülfe und Unterstützung ein, aber er beschränkte diese göttliche Hülfe bloß auf das äußere Werk Christi, auf Lehre und Beispiel, auf den durch ihn dargebotenen Sündenerlaß u. s. w.; er lehrte und behauptete also bloß die Realität und Nothwendigkeit der äußern übernatürlichen Gnade (Aug. grat. Christi 7. 10. 30. 38.). Als man ihn nun aber weiterhin mit der Sendung des h. Geistes und mit seiner übernatürlichen unsinnlichen, rein geistigen Wirksamkeit drängte, da konnte er auch die Wirklichkeit der übernatürlichen innern Gnade nicht mehr gänzlich und in jedem Sinne läugnen, aber er versuchte allerlei Deutungen; bald räumte er die Nothwendigkeit der gratia illuminationis ein, aber er beschränkte die Nothwendigkeit dieser Erleuchtung bloß auf das Objekt, nicht aber auf das Subjekt d. h. er lehrte: wenn die göttliche Wahrheit durch die Kraft der Gnade in ihrer ganzer Anschaulichkeit und Lebendigkeit dem geistigen Auge des Menschen vorgeführt werde, dann vermöge der Mensch sie mit seiner natürlichen geistigen Kraft, ohne daß sie in sich selbst übernatürlich afficirt werde, gläubig zu ergreifen und durch eigene Kraft im Leben zu vollziehen; bald lehrte er, durch die Wirksamkeit des h. Geistes und seiner Gnade werde ihm das Wollen und Vollbringen des Guten nur erleichtert; diese Erleichterung könne und müsse er

sich aber selbst verdienen, die Gnade werde nicht umsonst geschenkt (gratiam non esse gratuitam).

Der Schüler des Pelagius Julian milderte dann die Schroffheit dieses Lehrbegriffes dahin, daß er lehrte, der Mensch bedürfe allerdings zur Vollbringung eines guten Werkes der Gnade, aber er bedürfe derselben nicht zum Beginne des neuen Lebens, nicht zum Sehnen und Verlangen nach demselben, nicht zum Suchen und Bitten, nicht zum Glauben (Aug. ad Bonif. II. 8.) und eine noch größere Milderung ließen die Semipelagianer eintreten, indem sie lehrten, der Mensch bedürfe zum Beginne, wie zur Vollendung des neuen Lebens, also insbesondere auch zum Glauben der innern Gnade; aber den ersten beginnenden Glauben, die fides inchoata, die Glaubenssehnsucht und Glaubensgeneigtheit vermöge er aus eigener Kraft in sich zu erzeugen.

Diese Lehren des Pelagius und seiner Schüler wurden nun sofort gleich bei ihrem ersten Hervortreten von den sämmtlichen Vätern der Kirche, insbesondere vom h. Augustin als häretische, mit dem alten Glauben dee Kirche in Widerspruch stehende bezeichnet und mit aller Entschiedenheit bekämpft. Die Väter finden den Quell dieser pelagianischen Irrthümer mit Recht in der gänzlichen Verkennung des Unterschiedes zwischen einem natürlichen Guten und einem übernatürlichen Guten im christlichen Sinne, und sie räumen ein, daß der Pelagianismus zum Theile wenigstens auf Wahrheit beruhen würde, wenn jener Unterschied nicht vorhanden wäre; denn so sehr auch die natürliche sittliche Kraft, Vernunft und Freiheit, das liberum arbitrium durch die Sünde geschwächt sein möge, sie sei doch nicht gänzlich vernichtet und auch der gefallene Mensch vermöge daher immer noch auf dem natürlichen ethischen Gebiete eine Thätigkeit zu entwickeln. Das neue gottgefällige Leben, wozu der gefallene Mensch wieder erneuert werden solle, sei nun aber doch ein wahrhaft übernatürliches himmlisches Leben und der natürliche auf sich selbst gestellte und noch im höhern Maße der durch die Sünde geschwächte Mensch sei deshalb absolut unfähig, dasselbe durch sich selbst in sich zu erzeugen, er besitze dafür keine innere Lebendigkeit und Empfänglichkeit, kein entsprechendes Organ; Gott müsse vielmehr jene Lebendigkeit und Empfänglichkeit ihm übernatürlich mittheilen und durch seine innere Gnade, durch die lebendige Offenbarung seiner heiligen Liebe

jene höhere Lebendigkeit wecken, auf daß der Mensch die göttliche Liebe, wie sie sich so herrlich und wunderbar in Christus geoffenbart habe, recht erkenne und sie zu erwiedern befähigt sei [1]. Ganz im Einklange mit den Vätern sprechen sich denn auch die gegen Pelagius abgehaltenen Concilien und späterhin die zweite Synode von Orange und die Synode von Trient über die Nothwendigkeit der innern Gnade zum Heile aus. Das dritte Concilium von Carthago spricht sich im Can. 4 also aus: „Wer da behauptet, die göttliche Gnade unterstütze uns nur insofern zum Nichtsündigen, als durch sie uns die Einsicht eröffnet werde in die göttlichen Satzungen, nicht aber werde auch das durch sie geleistet, daß wir das erkannte Gute lieben und vollbringen, der sei verflucht;" und im Can. 6 heißt es: „wer da behauptet, die Gnade werde uns nur gegeben, um das Gute mit größerer Leichtigkeit zu üben, der sei verflucht." Die zweite Synode von Orange (Aurasicana) drückt sich im Can. 7 so aus: „Wer da behauptet, der Mensch könne durch Kraft der Natur irgend etwas Gutes, was auf das ewige Leben sich bezieht, denken oder beschließen z. B. der evangelischen Predigt beistimmen ohne die Erleuchtung und Inspirition des h. Geistes, der ist durch einen häretischen Geist getäuscht (fallitur heretico spiritu), indem er den göttlichen Ausspruch im Evangelium nicht beachtet: „ohne mich könnt ihr nichts thun." Im Can. 22 spricht sich das Concilium noch kräftiger aus: „Aus sich selbst hat der Mensch nur Sünde und Lüge. Besitzt er aber einige Wahrheit und Gerechtigkeit, so stammt dieselbe aus jener Quelle, aus der wir trinken müssen in dieser Oede, damit wir, durch einige Tropfen erquickt, auf dem Wege nicht erliegen." Im Can. 19 heißt es: „Wenn die menschliche Natur auch in jener Integrität, in der sie ursprünlich geschaffen wurde, beharrt hätte, so würde sie doch nicht ohne die Unterstützung des Schöpfers sich in derselben haben erhalten können; wenn nun aber der Mensch das empfangene Heii nicht ohne die Gnade sich bewahren konnte, wie kann er denn das verlorene Heil ohne die Gnade wieder erlangen" [2].

---

1) Cf. Aug. gratia Christi. De praedestin. Sanct. Contr. Julian. O. Imp. II. 140. Epist. 177. 179. Fulgent de Incar. et gratia. Prosp. de vocat gent.

2) Trident. S. VI. Can. 1. 2. 3. Si quis dixerit, ad hoc solum divinam gratiam dari, ut facilius homo iuste vivere et vitam aeternam promereri possit,

4) Sowie nun Schrift und Kirche die absolute Nothwendigkeit der innern Gnade zur Rechtfertigung und Heiligung zu jedem Guten im Allgemeinen lehren und behaupten, so lehren sie auch weiterhin ausdrücklich in specieller Weise, daß der Mensch auf allen den einzelnen Stufen, durch welche er allmälig zu seiner vollen Rechtfertigung und Heiligung, zu dem neuen Leben hindurchdringt, daß er zu jeder einzelnen Heilshandlung der innern göttlichen Gnade bedürfe; die innere göttliche Gnade ist es nach der Schrift- und Kirchenlehre, welche dem sittlichen Streben des Menschen zuvorkommt, ihm die erste Anregung gibt, welche dasselbe begleitet und endlich vollendet. Die innere Gnade Gottes muß in den Menschen lebendig hineinleuchten, damit er gläubig die übernatürliche christliche Heilswahrheit umfasse, damit er seinen sündhaften Zustand erkenne, und einen lebendigen Abscheu vor demselben in sich erwecke, sie muß ihn strafen und überführen von seiner Sünde, ihn innerlich belehren über die Barmherzigkeit Christi, ihn ermahnen und bewegen, den Weg des Heils zu betreten, und ihn unterstützen und kräftigen, damit er den betretenen Weg nicht wieder verlasse, sondern muthig ihn fortwandele bis zum Ende. Kurz die innere göttliche Gnade muß das Geschäft der Heiligung beginnen, das Begonnene fortführen und vollenden.

§. 78.

Nothwendigkeit der Gnade zum Glauben.

Der feste entschiedene Glaube an Christus und an die von ihm verkündigte Heilswahrheit d. h. die lebendige Erkenntniß und die demüthige Anerkenntniß der christlichen Heilswahrheit auf den Grund der göttlichen Autorität Christi und seiner Kirche ist nach der früheren Darstellung der Anfang und die Wurzel der Rechtfertigung, die wesentliche Grundlage und Vorbedingung des neuen gottgefälligen Lebens. Im Glauben und nur in ihm steht die höhere übernatürliche Weltordnung, in welcher der Menschengeist leben und wirken soll,

quasi liberum arbitrium sine gratia utrumque sed aegre tamen et difficulter possit, a. s.

wieder klar und lebendig vor seiner Anschauung, er enthüllt ihm seinen sittlich verdorbenen Zustand und macht ihn bekannt mit den Rathschlüssen der göttlichen Liebe und Weisheit; zugleich weiset er ihm das erhabene Ziel an, welches er erstreben und erreichen soll. Dieser christliche Glaube nun erzeugt sich nach der Schrift- und Kirchenlehre nicht auf dem Boden der bloßen sich selbst überlassenen Natur und noch weniger auf dem Boden der gefallenen durch Sünde und Irrthum verunreinigten Natur, sondern er ist, weil ein übernatürlicher Glaube in allen seinen Formen und Gestalten, in seinen ersten Anfängen, wie in seiner Vollendung und Fortdauer das Werk der Gnade, und zwar ist er das Werk der Gnade nicht bloß insofern, als der Mensch die Kunde von seinen übernatürlichen Wahrheiten nur durch die persönliche autoritative Selbstoffenbarung Gottes überkommt, sondern insbesondere auch insofern, als die gläubige Hingabe an die übernatürlich geoffenbarte Wahrheit das menschliche Vermögen übersteigt und schlechthin durch die innere Wirksamkeit des göttlichen Geistes bedingt ist. Der christliche Glaube muthet dem Menschengeiste zu, etwas zu erfassen und als schlechthinnige Wahrheit zu setzen, was kein Auge gesehen und kein Ohr vernommen, was über alles Denken und Begreifen hinausgeht und zugleich mit den Neigungen des verunreinigten Herzens im direkten Widerspruch steht, und zwar nicht bloß dieses allein, sondern er stellt zugleich an den Menschengeist das Ansinnen, sich in der Weise mit seinen Wahrheiten zu befreunden, daß sie zugleich zu Motiven werden, welche fortan das Leben tragen und beherrschen. Eine solche innige Verbindung und Einigung des Menschengeistes mit der übernatürlichen Glaubenswahrheit ist selbstredend nicht etwas Leichtes, sondern etwas überaus Hohes und Schweres, und sie erscheint schon für das vernünftige Denken nur in der Weise als möglich und erschwingbar, daß sich eine übernatürliche göttliche Kraft mit dem endlichen Menschengeiste verbindet und ihn über sich selbst zu einer Conformität mit dem göttlichen Geiste emporhebt, daß eine göttliche Kraft, ein übernatürliches Licht eindringt in das Innere des Menschen und ihm in diesem Lichte die übernatürlichen himmlischen Wahrheiten des Glaubens schauen und erkennen läßt. Sowie das Objekt und das Motiv des Glaubens ein specifisch übernatürliches ist, so muß auch das den Glauben annehmende und in sich erzeugende Princip ein entsprechen-

des, also ein übernatürlich afficirtes und gekräftigtes sein. Der natürliche, auf sich selbst beschränkte Menschengeist und insbesondere der sündhafte Menschengeist vermag daher einen solchen wahrhaft übernatürlichen Glauben nicht durch eigenes Ringen und Streben, nicht durch die bloße Betrachtung des historischen Christenthums, durch Erwägung der darin gegebenen motiva credibilitatis, er vermag ihn nicht durch das bloße Lesen der h. Schrift, durch das Anhören der kirchlichen Predigt u. s. w. zu gewinnen, sondern sowie die Kirche selbst nur durch den göttlichen Geist in das irrthumslose Verständniß der christlichen Heilswahrheit eingeführt wird, so bedarf es auch für den einzelnen Christen ganz wesentlich einer himmlischen Weihe, einer innern übernatürlichen Wirksamkeit des heil. Geistes, damit er das lebendige Verständniß der christlichen Wahrheit gewinne und dieselbe bloß auf den Grund ihrer göttlichen Autorität in demüthigem Glauben sich aneigne. Die göttliche Gnade hat hier wesentlich die Initiative und zwar muß sie den sündhaften Geist befreien von seinen ihm liebgewordenen Irrthümern und Vorurtheilen, sie muß den in ihm grundgelegten Stolz und Hochmuth brechen und einen kindlichen demüthigen Sinn ihm einpflanzen, damit er bestimmt und befähigt werde, auf alles eigene Denken, auf alle eigene Weisheit zu verzichten und ein demüthiger Lehrling Christi zu werden, sie muß höhere himmlische Interessen und Bedürfnisse, eine Sehnsucht nach dem Heile in ihm wirken und Licht bringen in seinen verfinsterten Zustand, auf daß er wünschen könne, ein Kind des Lichtes zu werden. Alle diese höheren Thätigkeiten, welche gleichsam die naturgemäße Entstehung des wahren demüthigen Glaubens bedingen, vermag selbstredend der Menschengeist, so lange er sich selbst überlassen und ein Knecht der Sünde ist, nicht durch sich selbst zu entwickeln; er liebt vielmehr alsdann den Irrthum und findet sich heimisch auf seinem Gebiete, er liebt alsdann völlige Ungebundenheit des Denkens und er sträubt sich gegen jede fremde Autorität. Wie kann also in einer solchen Sündenzuständlichkeit der fromme demüthige Glaube sich bilden? Der wahre christliche Glaube ist daher in seiner Entstehung schlechthin nur zu begreifen als eine Wirkung der göttlichen Erleuchtung, des göttlichen Zuges, als ein Geschenk der Gnade, und eben dieses lehrt denn auch mit aller Entschiedenheit die h. Schrift.

1) Schon Christus selbst spricht sich mit aller Klarheit für die

absolute Nothwendigkeit der Gnade zum Glauben aus, wenn er die Erkenntniß des Sohnes abhängig macht von der gnädigen Offenbarung des Vaters, von seiner αποκαλυψις, wenn er (Joh. 6, 44, 45, 66) den ungläubigen Juden erklärt: „Niemand könne zu ihm kommen, es sei denn, daß ihn ziehe der Vater, der ihn gesandt habe, der gläubige Christ sei deshalb ein διδακτος τȣ θεȣ." Zu Jesus kommen, heißt nach dem Contexte nichts anderes, als die Lehre Christi mit wahrhaft gläubigem Gemüthe aufnehmen d. h. mit gänzlicher Hingabe seiner selbst an die erkannte Wahrheit, so daß jeder Zweifel in der Seele gänzlich vernichtet und der Mensch von Seite der Erkenntniß befähigt ist, den Zustand der Sünde zu verlassen und das neue Leben zu beginnen. Zu dieser geistig-lebendigen gläubigen Erfassung der christlichen Heilswahrheiten gelangt nach dieser Stelle Niemand, wenn Gott ihn nicht zieht und belehrt d. h. wenn Gott, der Vater ihn nicht durch seinen übernatürlichen Einfluß anregt und dafür empfänglich macht, wenn er nicht einen Strahl seines Lichtes in die Nacht der Seele hineinfallen läßt. Daß bei dieser als nothwendig behaupteten Wirksamkeit des Vaters wirklich an eine übernatürliche göttliche Einwirkung, an die innere Gnade und nicht etwa an die vom Vater dargebotene Gnade des äußern Unterrichts Christi u. s. w. zu denken sei, das ist aus dem ganzen Contexte einleuchtend. Den lebendigen Unterricht Christi hatten die ungläubigen Juden ja allseitig genossen, sie hatten seine wunderbaren Thaten gesehen und seine Predigt vernommen u. s. w. und dennoch glaubten sie nicht, sein Wort war spurlos verhallt, ohne einen lebendigen Anklang in ihrem Gemüthe zu finden. Nicht ein wahres inneres Herzensbedürfniß, sondern bloße Neugierde etwa hatte sie zu Christus hingeführt, und darum glaubten sie nicht. Wenn daher Christus in dieser Gedankenverbindung sagt: es komme Niemand zu ihm, es sei denn, daß der Vater ihn ziehe, so kann hier offenbar nicht an äußere Gnaden, sondern nur an eine unmittelbare Einwirkung Gottes, an die innere Gnade gedacht werden, und der Sinn kann kein anderer sein als: Gott muß durch seine innere Wirksamkeit dem äußern Unterrichte Eingang in die Herzen verschaffen, er muß die innern Hindernisse des Glaubens entfernen, durch seinen Einfluß die Herzen zubereiten, auf daß sie mit wahrem Interesse das göttliche Wort vernehmen und es gläubig in sich bewahren.

Mit nicht geringerer Klarheit ergibt sich die Nothwendigkeit der Gnade zum Glauben aus der bedeutsamen Stelle bei Matth. 16, 17, welche das gläubige Bekenntniß des Apostels Petrus und die Seligpreisung Christi enthält: „Selig bist du Simon, Jonas Sohn; denn Fleisch und Blut hat dir das nicht geoffenbart, sondern mein Vater, der im Himmel ist.“ Der Apostel Petrus erkannte anfangs, wie die übrigen Jünger, in Christus nur den verheißenen Messias, den von Gott gesandten und mit höherer Kraft ausgerüsteten Lehrer, als welchen er sich ihnen durch Wort und That bewies; allmälig wurde ihnen jedoch auch ein Blick in seine höhere Natur und Bedeutung geöffnet und sie erkannten ihn als den ewigen Abglanz des Vaters, als den Begründer eines neuen himmlischen Lebens und Petrus spricht dieses zuerst feierlich in jenem Bekenntnisse aus. Christus preiset ihn nun wegen jenes Bekenntnisses selig und er schreibt diese lebendige gläubige Erkenntniß und Anerkenntniß Christi in seiner höheren Bedeutung ausdrücklich einer besondern Offenbarung (*αποκαλυψις*) des Vaters zu; er spricht sie dem *σαρξ και αιμα*, dem Fleische und Blute d. h. dem natürlichen, bloß auf sich selbst beschränkten Menschen ab und schreibt sie zu der gnädigen Wirksamkeit des Vaters; und der Sinn jener Stelle ist also: nichts Menschliches, kein menschliches Denken und Forschen hat dir jene gläubige Erkenntniß vermittelt und vermitteln können; vielmehr nur Gott kann Göttliches erkennen und glauben lehren, der Vater selbst hat dich durch seine innere Erleuchtung meine in äußere Unscheinbarkeit verhüllte innere Herrlichkeit erkennen und daran glauben lassen. Der wahre feste entschiedene Glaube an Christus als Sohn Gottes ist demnach nach dieser Stelle nicht durch menschliche Kraft und Anstrengung zu erringen, sondern er kann nur durch die Erleuchtung des Vaters oder w. d. i., des h. Geistes sich erzeugen, der Mensch verdankt ihn nur der innern Gnade. An die Belehrung Christi, an die Predigt des Evangeliums, an die Wunder Christi, überhaupt an äußere Gnaden kann hier durchaus nicht gedacht werden, als wenn Petrus durch Vermittlung derselben zu jenem Glauben gekommen wäre. Der ganze Context verbietet vielmehr eine solche Auffassung; die äußere Erscheinung Christi, seine Belehrung u. s. w. fällt hier vielmehr noch ganz unter den Begriff des *σαρξ και αιμα*.

2) Sowie nun Christus selbst die Nothwendigkeit der innern

Gnade zum Glauben mit aller Bestimmtheit ausspricht, so lehren auch die Apostel überall in zahlreichen Stellen, daß der wahre christliche Glaube die Frucht und Wirkung des h. Geistes sei, daß es einer göttlichen Erleuchtung des Verstandes und einer göttlichen Bewegung des Willens bedürfe, damit der Mensch die christliche Heilswahrheit auf den Grund der göttlichen Autorität in einem zweifellosen, unerschütterlichen und demüthigen Glauben umfasse und anerkenne. Die Apostel nennen in diesem Sinne 1) den Glauben in allen seinen Formen eine Gabe, ein Geschenk, ein Werk Gottes an und in dem Menschen, dessen er sich selbst in keiner Weise rühmen könne und dürfe; z. B. Phil. 1, 29: „Euch ist in Beziehung auf Christus gegeben, nicht nur an ihn zu glauben, sondern auch für ihn zu leiden. Ephes. 2, 8: denn aus Gnade seid ihr erlöset worden durch den Glauben, und das nicht aus euch; denn es ist Gottes Gabe, nicht aus den Werken, damit Niemand sich rühme (6, 23); 1 Kor. 12, 9. Einem Anderen wird der Glaube gegeben in demselben Geiste. Röm. 12, 3. Gott hat einem Jeden zugetheilt das Maaß des Glaubens.“ Die alten und neuen Pelagianer suchen die Beweiskraft dieser und anderer Stellen dadurch zu entkräften, daß sie sagen, es werde in diesen Stellen der Glaube nicht deshalb eine Gabe Gottes genannt, weil er beruhe auf einer innern himmlischen Einflößung und Erleuchtung, sondern deshalb, weil die Apostolische Predigt, deren bloße natürliche Frucht der Glaube sei, eine vom Vater dargebotene Gnade sei, es werde also in diesen Stellen nicht die Nothwendigkeit der innern Gnade zum Glauben behauptet, sondern nur die Nothwendigkeit der äußern übernatürlichen Gnade, der Verkündigung des Evangeliums, der Apostolischen Predigt u. s. w.; allein die absolute Verwerflichkeit dieser Deutungsweise ist aus dem Contexte der Stelle unmittelbar einleuchtend. Könnte der Mensch vermittelst des bloßen Anhörens der Apostolischen Predigt durch sich selbst, durch eigene Kraft den wahren christlichen Glauben in sich erzeugen, dann könnte der Mensch sich desselben immerhin als seines eigenen Werkes rühmen und er könnte nicht mehr so schlechthin und geradezu ein Geschenk, eine Gabe Gottes genannt werden. Die ganze innere Verwerflichkeit dieses Deutungsversuches wird übrigens noch mehr einleuchtend, wenn man die anderen noch viel deutlicher sprechenden Stellen berücksichtigt. Die Apostel stellen 2) die Gabe des Glaubens

als eine Wirkung des Gebetes dar und fordern dazu auf, und eben so danken sie Gott wegen des Glaubens der Gemeinde. Die Apostel könnten unstreitig zu einem solchen Gebete nicht auffordern und jenen Dank Gott nicht abstatten, wenn der Glaube das selbstständige Werk des Menschen und nicht eine von Gott übernatürlich verliehene Kraft wäre; die Gnade der Apostolischen Predigt hatten die Apostolischen Gemeinden ja allseitig empfangen; wozu also noch Gebet und wozu jener besondere Dank, wenn die gläubige Annahme des verkündigten göttlichen Wortes die selbstständige That des Menschen wäre [1])? Die Apostel lehren ferner 3) ausdrücklich, Gott müsse den Menschen innerlich erleuchten, ihm die Augen des Geistes öffnen, damit er die von Außen verkündigte Wahrheit gläubig in sich aufnehme und den wahren Sinn derselben erfasse; er müsse den Menschengeist innerlich umformen und umwandeln, ihm eine innere Conformität mit der übernatürlichen Wahrheit geben, an die Stelle des steinernen Herzens ein Herz von Fleisch (cor carneum) schaffen, damit der Glaube sich erzeuge, er müsse Augen geben zum Sehen und ein Herz zum Verstehen, ein neues Herz und einen neuen Geist müsse er einsenken [2]) d. h. Gott müsse durch seine höhere Wirksamkeit jene falsche Denk- und Gesinnungsweise, vermöge welcher der natürliche Mensch keinen Sinn hat für das höhere Leben des Glaubens, vermöge welcher er sich sträubt gegen jede Unterwerfung unter eine höhere Autorität und völlig ungebunden sein will in seinem Denken und Glauben, aufheben und an die Stelle derselben ein williges, demüthiges, heilbegieriges und gelehriges Herz in ihm schaffen, damit er auf alle eigene Weisheit verzichte und gläubig an Gott sich hingebe. Die äußere Verkündigung des Evangeliums reicht also nicht hin zur Erzeugung des Glaubens, sondern es bedarf einer den Menschen innerlich ergreifenden göttlichen Wirksamkeit, der innern Gnade. Endlich 4) fehlt es denn auch in der h. Schrift nicht an Stellen, welche die innere Gnade, insofern sie nothwendig ist zum Glauben, scharf und bestimmt unterscheiden von der äußern übernatürlichen

---

1) Cf. Jacob. 1, 5. Ephes. 1, 16—17. Rom. 1, 8. Coloss. 1, 4. I. Thess. 1, 3. II. Thess. 1, 3 f.

2) ~~Deut. 29, 5.~~ Ps. 118, 18. Jes. 50, 5. Jerem. 31, 33. Ezech. 36, 26. Act. 16, 14. Ephes. 1, 16—18.

Gnade z. B. 1. Theſſ. 1, 5: „Mein Evangelium beſtand bei euch nicht bloß in Worten, ſondern auch in Kraft und im h. Geiſte, non in sermone tantum sed etiam in virtute et spiritu sancto;" 1. Kor. 3, 7: „Ich habe gepflanzt, Apollo hat begoſſen, Gott aber hat das Gedeihen gegeben. Daher iſt weder der etwas, welcher pflanzt, noch der, welcher begießt, ſondern Gott, der das Gedeihen gibt."

3) Ganz in demſelben Sinne und Geiſte ſprechen ſich für die Nothwendigkeit der inneren Gnade zum Glauben auch die Väter aus; alle lehren, daß der Glaube das Werk der Gnade ſei, daß die Erkenntniß des Göttlichen, wie durch die gnädige Offenbarung des Vaters und Sohnes, ſo insbeſondere durch die innere Wirkſamkeit des h. Geiſtes bedingt ſei. Nach Juſtin haben die Chriſten ihre Wiſſenſchaft durch die Gnade und es iſt ohne dieſelbe nicht möglich, die chriſtlichen Lehren zu verſtehen (Tryph. 20. 78.); weil ſie die Gnade hatten, darum gelangten auch Ungebildete zum Glauben, die Kraft Gottes bekehrte ſie, nicht menſchliche Beweismittel (Apol. II. 10). Tertullian ſagt (de anima 1): „Wem iſt die Wahrheit offenbar ohne Gott und wem iſt Gott bekannt ohne Gott, wem iſt Gott bekannt ohne Chriſtus und wer kennt Chriſtum ohne den h. Geiſt?" Laktanzius drückt ſich (de ira cap. 1) ſo aus: „Wir bedürfen eines inneren Lichtes, damit die Schatten ſchwinden, welche den Blick unſeres Geiſtes verdunkeln. Dieſes der Seele nothwendige Licht iſt Gott. Hat die Seele Gott in ſich aufgenommen, dann erkennt ſie mit erleuchtetem Herzen das Geheimniß der Wahrheit, während dagegen, wenn er von uns weicht, Alles wieder voll des Irrthums iſt." Nach Baſilius vermag die Seele, nur inwiefern ſie mit Gott in Gemeinſchaft ſteht und nach dem beſonderen Maße der Gnade, das Göttliche zu erkennen (ep. 233. n. 1). Aehnliche Ausſprüche kehren bei alle übrigen Vätern wieder [1]).

1) Hier. Comment. in Galat. V, 17. Quod si crediderit proprio cogitatui et absque gratia spiritus sancti invenire se existimaverit veritatem, quasi aurum sordidum, animalis hominis appellatione signatur. Aug. Epist. 186 ad Paulinum n. 4. Nec ipsa fides esset in nobis, nisi Deus unicuique partiretur mensuram fidei. Epist. 194 ad Sixtum n. 12. Fides igitur ad Christum nos trahit, quae nisi desuper gratuito munere nobis daretur, non ipse diceret: nemo potest venire ad me. n. 13 non haberet fidem, nisi accepisset spiritum fidei. Cf. de dono perseverant. cap. 19, wo Auguſtin die Stellen der griechiſchen Väter, welche über die Nothwendigkeit der Gnade zum Glauben ſprechen, geſammelt hat.

Ganz in ähnlicher Weise wie die Väter sprechen sich in dieser Hinsicht die verschiedenen Provinzialconcilien aus, welche unter dem Vorsitze des h. Augustin gegen die Pelagianer gehalten wurden, sowie die schon angeführte Synode von Orange. Auch die uralte kirchliche Praxis, für die Ungläubigen zu beten, ist ein deutliches Zeugniß für die kirchlich anerkannte Nothwendigkeit der innern Gnade zum Glauben. Ganz klar und entschieden ist denn auch die Lehre der Synode von Trient. Die Synode lehrt nicht etwa, wie einige neuere Theologen wollen, daß bloß jener Glaube, der in sich die Kraft besitzt, die weiteren zur Rechtfertigung erforderlichen Aktionen der Reue, Hoffnung und Liebe in der Seele zu erzeugen oder der gar die Liebe schon in sich hat, eine Frucht und Wirkung der Gnade sei, sondern sie bezeichnet mit aller Klarheit den theoretischen Glauben, kraft dessen wir der in Christus geoffenbarten Wahrheit frei zustimmen, als das Werk der Gnade. Der Glaube kann nach der ausdrücklichen Erklärung der Synode ohne die Hoffnung und die Liebe sein und er ist es ganz häufig; aber auch diesen von der Liebe entblößten (todten) Glauben empfängt der Mensch nur, „indem er geweckt und unterstützt bei Anhörung des göttlichen Wortes von der göttlichen Gnade sich mit Freiheit zu Gott hinbewegt, fürwahrhaltend, was von Gott geoffenbart und verheißen ist“ [1]).

4) Aus der bisherigen Darstellung ergibt sich denn auch ganz unmittelbar, daß die Ansicht der Semipelagianer über das Verhältniß des Glaubens zur Gnade in der h. Schrift durchaus keine Grundlage habe und überhaupt wie alle Halbheiten verwerflich sei. Nach dem h. Augustin und nach Prosper behauptete der Semipelagianismus die Realität der Erbsünde und demnach auch die Realität und Nothwendigkeit der äußeren, wie der inneren Gnade zum Heile; weiterhin aber lehrte er: der sündhafte Mensch könne und müsse durch den geneigten Willen, zu glauben, und durch eine gewisse

1) S. VI. Can. 28: Si quis dixerit, amissa per peccatum gratia simul et fidem semper amitti, aut fidem, quae remanet, non esse veram fidem, licet non sit viva . . . anathema sit. Cf. cap. VII. Prop. dam. Alex. VIII. Quando in magnis peccatoribus deficit amor, deficit etiam fides, et etiam si videatur credere, non est fides divina, sed humana. Prop. dam. Quaesnel. 62: fides non est absque amore et fiducia.

Sehnsucht nach dem Heile das Geschäft seiner Heilswirkung beginnen; diese Glaubenswilligkeit und diese Sehnsucht nach dem höheren Leben könne dann allerdings der Mensch nicht durch eigene Kraft befriedigen und sie sei von der eigentlichen Heilswirkung so verschieden, als der Wunsch und der Wille eines Kranken, geheilt zu werden, von der Heilung selbst. Aber es sei doch dadurch ein, wenn auch nur schwacher Anfang gemacht; diesen unterstütze Gott mit seiner heiligenden Kraft und der wirklich gläubige Mensch werde so allmälig durch die Kraft der Gnade gebildet und vollkommen herausgeboren.

Andere Semipelagianer beschrieben die menschliche Thätigkeit im Werke der Wiedergeburt mit etwas glänzenderen Farben; sie nahmen an, daß der Mensch durch sich selbst noch wohl etwas weiter kommen könne als zur bloßen Glaubensgeneigtheit, zur bloßen Sehnsucht nach Befreiung aus seinem Sündenzustande. Alle aber stimmen darin überein, daß die göttliche Gnade nicht erforderlich sei, um in jedem Falle, bei jedem einzelnen Menschen die erste Erregung für ein höheres Leben, den ersten Anfang des Glaubens hervorzurufen; bei einigen Menschen gebe die göttliche Gnade den ersten Anstoß und die erste Anregung, und mit dieser Anregung verbinde sich dann die menschliche Thätigkeit; bei anderen Menschen dagegen gehe der Glaube und die Bekehrung in ihren ersten Anfängen von ihnen selbst aus und diese ersten schwachen Anfänge unterstütze und belohne Gott alsdann durch die Verleihung seiner Gnade, auf daß der Heilsproceß sich vollende.

Daß nun diese ganze semipelagianische Theorie durchaus schriftwidrig, inkonsequent und absolut verwerflich sei, das ist schon nach der bisher gegebenen Darstellung einleuchtend. Der Anfang ist ja überall das Schwerste und könnte der gefallene Mensch also den Wunsch, den Willen, zu glauben und die Sehnsucht nach dem neuen Leben, welche doch mehr oder weniger die lebendige Anschauung der christlich-sittlichen Ideen und Ideale voraussetzt, rein durch sich selbst ohne die Gnade in sich erzeugen, so bedürfte er nach allem vernünftigen Denken der Gnade auch nicht zur wirklichen vollen Befriedigung jener Sehnsucht; hätte er die Kraft und Fähigkeit, den ersten, wenn auch ganz schwachen Keim des neuen übernatürlichen Lebens in sich zu pflanzen, dann könnte es auch in dieser Fähigkeit schwerlich eine Gränze geben, dann besäße der Mensch auch die Kraft,

diesen Keim zur Blüthe und Frucht zu entwickeln und er könnte so vermittelst der äußeren Gnade des Evangeliums sein Heil wirken. Ganz mit Recht wurde deshalb diese semipelagianische Theorie von den verschiedenen Concilien, die im Verlaufe der pelagianischen Streitigkeiten gehalten wurden, verworfen und ihr gegenüber angenommen, daß die innere göttliche Gnade auch den ersten Anfang des Glaubens, das erste Aufathmen in der übernatürlichen Welt des Glaubens bedinge, daß der Mensch überhaupt durch eigene Kraft nichts denken, thun oder sprechen könne, was die Heilserlangung vorbereite und zu dem höheren übernatürlichen Leben in Beziehung stehe, kurz, was wie auch immer gut und gottgefällig im christlichen Sinne sei. Die zweite Synode von Orange spricht sich im Can. 5 also aus: „Wer da behauptet, daß der Anfang des Glaubens und selbst der gläubige Affekt nicht ein Geschenk der Gnade, sondern unsere, des Menschen eigene That sei, der widerspricht den Apostolischen Satzungen;" und im Can. 7 heißt es: „Wer da behauptet, der Mensch könne durch eigene natürliche Kraft ein auf das ewige Leben bezügliches Gutes denken und wollen, der ist durch einen häretischen Geist getäuscht." In ähnlicher Weise spricht sich das Tridentinum (Can. 3) aus.

In der Schriftlehre finden diese Concilienaussprüche durchaus ihre Bestätigung. Alle jene Stellen, welche den Glauben in seiner Entstehung schlechthin durch eine Erleuchtung und Eröffnung, durch eine Bewegung und Umwandlung des Herzens bedingt sein lassen, welche den Glauben als eine Wirkung des Gebetes darstellen, sprechen unverkennbar auch dafür, daß nach biblischer Anschauung auch der Anfang des Glaubens, das Glaubenwollen, die erste gläubige Sehnsucht, Frucht und Wirkung der Gnade sei [1]). Eben so sprechen dafür alle jene Stellen, welche alles wahrhaft Gute im Menschen schlechthin von Gott ableiten und dem Menschen in dieser Beziehung jeden Selbstruhm, jedes Verdienst absprechen. Wäre der Glaube als die Grundlage und Wurzel des neuen Lebens oder auch nur der Anfang desselben das selbstständige Werk des Menschen, dann könnte und dürfte er sich immerhin eines eigenen selbstständigen Guten rühmen [2]). Endlich fehlt es denn auch nicht an Stellen, welche bestimmt

16, 14
1) Cf. 1. Cor. 4, 6. Ephes. 1, 16 f. Act. ~~14, 16.~~ Rom. 10, 1—2.
2) Cf. 1. Cor. 4, 7. Rom. 11, 35.

selbst den Anfang des Glaubens der göttlichen Gnade zuschreiben. Im Briefe an Heb. 12, 2 wird Gott nicht bloß der Vollender, sondern auch der Urheber des Glaubens genannt und 2. Kor. 3, 5 heißt es: „Wir sind nicht tüchtig, durch uns selbst etwas zu denken d. h. etwas zu denken, was sich auf die übernatürliche christliche Heilsordnung, auf das ewige Leben bezieht, sondern unsere Tüchtigkeit ist von Gott." Mit dieser Stelle widerlegte schon der h. Augustin die Semipelagianer und zwar commentirte er sie in folgender Weise [1]): Glauben ist Denken, Erkennen mit Beifall, mit Zustimmung; die Intelligenz und der freie Wille treten beim Akte des Glaubens als erzeugende Elemente in gleicher Weise hervor und der Glaube ist demnach etwas Höheres als das bloße Denken; wenn nun nach jener Stelle der Mensch durch sich selbst schon dazu unfähig ist, die übernatürlichen christlichen Heilswahrheiten selbst nur denkend und verstehend zu erfassen, so ist er, wie Augustin mit Recht schließt, um so mehr unfähig, die höhere Funktion des Glaubens in Beziehung auf sie irgendwie durch sich selbst zu entwickeln, die gedachte und erfaßte Wahrheit im festen demüthigen unerschütterlichen Glauben bloß auf den Grund der göttlichen Autorität als real zu setzen und anzuerkennen.

Die semipelagianische Theorie hat demnach in der Schriftlehre auch nicht die entfernteste Grundlage und ganz mit Unrecht berufen sich die Vertreter dieser Theorie auf die bekannten Schriftstellen, worin es heißt: der Mensch müsse Gott suchen, seine Seele zubereiten, bitten, anklopfen, er müsse sich hinwenden zu Gott, damit Gott sich zu ihm wende, das Wollen liege ihm wohl nahe, aber das Vollbringen des Guten erreiche er nicht [2]). Diese Stellen betonen eben

1) De praedest. II. 5. Nullus credit aliquid, nisi prius cogitaverit esse credendum . . . et ipsum credere nihil aliud est, quam cum assensione cogitare. Non enim omnis, qui cogitat, credit . . . sed cogitat omnis, qui credit et credendo cogitat et cogitando credit. Ergo, so schließt der h. Augustin, si non sumus idonei cogitare aliquid quasi ex nobismet ipsis, sed sufficientia nostra ex Deo est, profecto non sumus idonei credere aliquid quasi ex nobismet ipsis, quod sine cogitatione credere non possumus, sed sufficientia nostra, qua credere incipimus, ex Deo est . . . Unde, so fährt er fort, in omni opere bono et incipiendo et perficiendo sufficientia nostra ex Deo est; ita nemo sibi sufficit vel ad incipiendam vel ad perficiendam fidem, sed sufficientia nostra ex Deo est, quoniam fides, si non cogitatur, nulla est . . .

2) Cf Ps. 9, 11. Proverb. 16, 9. Zachar. 1, 9. Luc. 11, 9. Rom. 7, 18.

nur vorzugsweise die menschliche Freiheit und verlangen ihre Mitthätigkeit; sie schließen aber die Gnade und ihre Nothwendigkeit zu jenen geistigen Aktionen keineswegs aus, sowie denn auch umgekehrt in jenen Schriftstellen, welche Alles der Gnade zuschreiben, die freie Mitthätigkeit des Menschen nicht ausgeschlossen wird. Im Rechtfertigungs- und Heiligungsprocesse durchdringen sich fortwährend Freiheit und Gnade, und die h. Schrift befolgt deshalb in dieser Hinsicht je nach Verschiedenheit ihrer nächsten Zwecke und Absichten nur einen verschiedenen Sprachgebrauch; will sie den Menschen an seine Freiheit erinnern und die Nothwendigkeit seiner Mitthätigkeit hervorheben, so sagt sie: Bekehret euch zu mir; will sie ihn dagegen an seine Schwäche und Unzulänglichkeit erinnern und zur Demuth mahnen, so stellt sie die Gnade voran und sie sagt: Bekehre du, o Gott, uns zu dir und wir werden zu dir bekehrt werden (Jerem. 31, 18—19); und eben so sagt der Apostel bald: das Wollen d. h. der Anfang liegt mir nahe, aber nicht das Vollbringen, bald sagt er: Gott ist es, der in uns wirkt das Wollen und das Vollbringen d. h. den Anfang und die Vollendung; er will also in der ersten Stelle nur aussprechen, daß der durch die zuvorkommende Gnade zubereitete Wille noch weiterer Gnaden bedürfe, um das Gewollte zu vollbringen und auszuführen, nicht aber, daß er durch sich selbst allein den Anfang machen könne.

Mit der Schriftlehre steht die Lehre der Väter im vollkommenen Einklange; auch sie lehren ausdrücklich, daß der Anfang des Glaubens, das Glaubenwollen von der göttlichen Gnade bedingt sei [1]).

§. 79.

Nähere Bestimmung der Nothwendigkeit der Gnade zum Glauben.

1) Wenn nach der gegebenen Darstellung der wahre christliche Glaube bedingt ist durch die Wirksamkeit der inneren übernatürlichen

1) Aug. ep. 186 ad Paulin. n. 38. Voluntas ut ad vera credenda moveatur, non sibi sufficit, nisi per gratiam Dei opituletur. Cf. ep. 227 ad Vital. Hilar. in Ps. 125. n. 2. Greg. Naz. orat. 44.

Gnade, so folgt daraus doch zunächst in keiner Weise, daß der natürliche und durch die Sünde geschwächte Mensch auch absolut unfähig sei, die natürlichen religiös-sittlichen Wahrheiten durch eigene ihm innewohnende Kraft wenigstens einigermassen und theilweise zu erkennen und anzuerkennen. Der Mensch besitzt vielmehr in seiner allerdings geschwächten, aber doch immer noch vorhandenen Vernunft ein angemessenes Organ für die Erkenntniß der natürlichen Religions- und Sittenwahrheiten d. h. für die Erkenntniß jener Wahrheiten, deren Prämissen in der Welt der Natur und des endlichen Geistes vorliegen und welche aus ihrer Betrachtung durch Reflexion und Abstraktion u. s. w. gewonnen werden z. B. daß ein persönlicher Schöpfer Himmels und der Erde existire, daß er das Gute belohne und das Böse bestrafe, daß Lüge, eine lieblose ungerechte Behandlung unserer Mitmenschen u. s. w. sittlich verwerflich sei, zur Auflösung der menschlichen Gesellschaft hinführe u. s. w.; und wenn der Mensch daher seine natürliche vernünftige Erkenntnißkraft recht gebraucht und ihm die nothwendigen natürlichen Bildungsmittel zu Gebote stehen, so vermag er sich, wenn auch mit Rücksicht auf die Kürze des menschlichen Lebens und andere Hindernisse, keine absolut vollendete, aber doch immerhin eine wie auch immer beschaffene Kenntniß der Hauptwahrheiten der natülichen Religion und Ethik zu erschwingen. Das eine dieser angedeuteten Momente, die Realität einer natürlichen religiös-sittlichen Anlage, eines Vermögens, Gott und das Göttliche aus dem Geschaffenen zu erkennen, findet in den bekannten Schriftstellen (Röm. 1, 18—21. Ap. 17, 27), sowie in der einstimmigen Lehre der Väter seine ganz entschiedene Aussprache und gehört zum Dogma. Der übernatürliche christliche Offenbarungsglaube kann sich, wie auch schon die Vernunft begreift, schlechterdings nur auf der Basis eines solchen natürlichen religiös-sittlichen Erkennens als vernünftiger Glaube im Menschen bilden und erzeugen, und mit Recht ist daher diese Wahrheit, daß es ein natürliches Wahrheitsvermögen im Menschen gebe, wegen ihrer hohen Wichtigkeit noch jüngst vom päbstlichen Stuhle den neueren Traditionalisten gegenüber wiederholt eingeschärft. Ob nun aber der Mensch durch eigene Kraft das in ihm vorhandene natürliche Vermögen der Wahrheit in sich zur Aktualität entfalten könne, diese Frage findet in der h. Schrift nicht ihre ganz bestimmte Beantwortung; allein das Eine ergibt sich doch aus den

angeführten Schriftstellen nicht undeutlich, daß es für jenen Zweck jeden Falles keiner specifisch übernatürlichen Offenbarung und Gnade bedürfe, daß vielmehr der natürliche providentielle Einfluß Gottes dazu ausreiche [1]; und eben dieses lehren denn auch, wie die nachfolgende Darstellung zeigen wird, die Väter der Kirche, insbesondere der h. Augustin und seine Schüler der h. Prosper und Fulgentius klar und entschieden. Den Semipelagianern gegenüber, welche den Anfang des Heils der Kraft der Natur zuschreiben, dringen sie mit allem Nachdrucke darauf, daß in Folge des Sündenfalles dem Menschen die Kraft und Fähigkeit, das wahrhaft Gute im christlichen Sinne d. h. jenes Gute, welches zum ewigen Leben führt, zu erkennen und zu üben, gänzlich abhanden gekommen sei; daneben aber lehren sie, daß die religiös-sittliche Anlage des Menschen doch nicht gänzlich zerstört, sondern nur geschwächt sei und daß mithin der gefallene Mensch auch ohne die übernatürliche Gnade noch immer befähigt sei, Gott als unsern Schöpfer und Herrn und das natür-

1) Die absolute Nothwendigkeit einer übernatürlichen autoritativen Offenbarung und der übernatürlichen inneren Gnade ist nur unter Voraussetzung des übernatürlichen Endzieles des Menschen mit Strenge erweislich. Hätte Gott den Menschen zu einem rein natürlichen Endziele in statu naturae purae erschaffen, dann hätte es an sich keiner übernatürlichen Offenbarung und Gnade bedurft und ganz dasselbe gilt in Beziehung auf das gefallene Geschlecht, falls Gott es, wie er es konnte, als nicht erlösetes sich hätte fortpflanzen lassen. Zur natürlichen religiös-sittlichen Entwicklung des Menschen bedarf es an sich nur einer wie immer beschaffenen äußeren und inneren göttlichen Einwirkung (providentia, gratia naturalis), wodurch das natürliche religiös-sittliche Vermögen geweckt und angeregt, von den seiner Entwicklung entgegenstehenden Hindernissen befreiet und so zur Ausübung der ihm eigenthümlichen Funktionen befähigt wird. Wie dieser providentielle Einfluß im Näheren zu fassen und in welchem Maße und Umfange derselbe nothwendig sei, darüber läßt sich nichts mit Sicherheit ausmachen. In der gegenwärtigen christlichen Weltordnung sind übrigens die natürliche und übernatürliche Offenbarung und Gnade wohl immer bei einander und beide bezwecken und erstreben Ein und Dasselbe, die Befähigung des Menschen zur Erreichung seiner übernatürlichen Bestimmung, oder wie man auch sich ausdrücken kann, die übernatürliche Offenbarung und Gnade bezweckt und verwirklicht beides, die natürliche wie die übernatürliche Entwicklung des Geschlechts, die letztere um ihrer selbst willen, die erstere als Grundlage und Vorbedingung derselben. Vgl. die Lehre vom Urstande Dog. IV. §. 50 und Dog. V. §. 32, insbesondere S. 380 ff.

liche Gesetz des Guten, wodurch das irdische Leben sittlich geordnet und zu einem ehrbaren werde, zu erkennen, und ganz dasselbe lehrt die Kirche, wenn sie z. B. auf dem Tridentinum erklärt, durch die Sünde sei das liberum arbitrium, worunter eben das natürliche religiös-sittliche Vermögen nach seinem ganzen Umfange, nach der Erkenntniß- wie nach der Willensseite zu verstehen ist, nicht zerstört, sondern nur geschwächt worden. Also bloß der christliche Glaube, der Glaube an die übernatürlichen Wahrheiten des Christenthums, an die Geheimnisse des Reiches der Gnade ist bedingt durch die Wirksamkeit der übernatürlichen Gnade und zwar deshalb, weil er in jeder Beziehung ein specifisch übernatürliches ist; und die Concilien fügen deshalb auch in ihren Bestimmungen über die Nothwendigkeit der Gnade gewöhnlich die bedeutsamen Worte hinzu: ut expedit ad vitam aeternam, der Mensch sei ohne die Gnade unfähig, das Wahre und Gute so zu erkennen, wie es nothwendig sei zum Heile; sie beschränken die Nothwendigkeit der Gnade auf die gläubige Erkenntniß und Uebung des ins ewige Leben hinüberführenden Wahren und Guten.

2) Wenn der christliche Glaube die Frucht und Wirkung der innern übernatürlichen Gnade ist, so ist er deshalb doch nicht schlechthin und in jedem Sinne etwas rein Uebernatürliches, sondern er ist in seiner Entstehung zugleich auch etwas Menschliches, ein wahrhaft menschlicher, in der vernünftigen Natur sich erzeugender Glaube; beide Momente, das Uebernatürliche und das natürlich Menschliche durchdringen sich in ihm auf eine durchaus ungetrennte, ungeschiedene Weise. Der aktuelle christliche Glaube ist Glaube des freien vernünftigen Menschen, und sowie es der äußeren Predigt des Evangeliums, ihres Anhörens u. s. w. bedarf [1]), damit der Glaube sich erzeuge, so hat er auch wesentlich die Erkenntniß der im historischen Christenthum vorliegenden Glaubensgründe, der motiva credibilitatis, seien

---

1) Daß Gott bei einzelnen Menschen, bei frommen gottesfürchtigen Heiden, die er zum ewigen Leben hinführen will, den Abgang der äußern autoritativen Offenbarung durch eine innere autoritative Offenbarung ersetzen d. h. ihnen durch unmittelbare Erleuchtung die Kenntniß der übernatürlichen auf das ewige Heil bezüglichen Wahrheiten vermitteln könne, das läßt sich nicht in Abrede stellen; ja daß er dieses wirklich thue, ist unter den kirchlichen Theologen communis sententia. Darüber später.

diese nun klar erkannt oder nur dunkel gefühlt, zu seiner Voraussetzung und Vorbedingung, und eben die aktuelle Gnade ist es, welche die Blendwerke des Herzens zerstört und den Menschen bestimmt und befähigt, unbefangen jene einfachen Gründe zu würdigen und sich so von der Realität der christlichen Offenbarungsthatsache eine vernünftige Ueberzeugung zu vermitteln. Auf diese Unterstützung, auf die Hinwegräumung der Hindernisse beschränkt sich nun aber nicht die Wirksamkeit der Gnade zur Erzeugung des Glaubens und sie darf sich darauf nicht beschränken, wenn der Glaube etwas wahrhaft Uebernatürliches und mehr als ein bloß menschlicher Glaube sein soll; wäre der Glaube die bloße Frucht und Wirkung einer solchen, wenn auch unter göttlicher Mitwirkung angestellten rationellen Prüfung und Würdigung, dann wäre der Glaube im Grunde noch immer etwas rein Menschliches, das bloße Ergebniß des menschlichen Forschens und Sinnens. Die übernatürliche Gnade beginnt vielmehr ihre specifische eigenthümliche Wirksamkeit erst recht in jenem Momente zu entwickeln, wo es darauf ankommt, die wie auch immer erkannte göttliche Autorität als solche unbedingt anzuerkennen, sich ihr demüthig zu unterwerfen und die von ihr verkündigten übernatürlichen Wahrheiten, welche alles Denken übersteigen, bloß auf den Grund der göttlichen Autorität im festen durchaus zweifellosen Glauben zu umfassen, sie in demselben oder in einem noch höheren Maße für real zu halten, als man die Gegenstände der sichtbaren Welt für real hält. Dieser freie, feste, zweifellose, demüthige Glaube ist schlechthin nur eine Frucht und Wirkung der Gnade, und zwar entfernt hier die Gnade nicht bloß die Hindernisse, damit die natürliche Kraft im Menschen ungehemmt die Glaubensfunktion entwickeln könne; sie steigert nicht bloß, sondern sie erhöhet und verklärt übernatürlich die natürliche Glaubenskraft des Menschen, sie gibt dem Glauben durch ihre Inspiritionen eine wahrhaft übernatürliche Kraft und Festigkeit, eine übernatürliche Gewißheit und Sicherheit, welche des Feuers und des Schwertes lacht, wie aller nichtigen Speculationen, und zugleich läßt sie die Gegenstände des Glaubens in einer übernatürlichen Klarheit und Lebendigkeit vor die Seele treten und die tiefere Bedeutung derselben erkennen und schauen; kurz jener wahre christliche Glaube, worin der Mensch in freier Selbstbestimmung und in ehrfurchtsvoller Demuth pio affectu sein Denken und Meinen unbedingt unter-

wirft dem sich offenbarenden Gotte und seinen Organen, worin also der Wille zunächst und zuerst sich einigt mit dem göttlichen Willen, jener Glaube, welcher den Menschen zunächst einbürgert in der höheren himmlischen Welt, welcher ihn zum Mitgliede der Kirche macht, wodurch die christliche Heilswahrheit der feste Mittelpunkt seines Denkens und Sinnens wird, welcher die Hoffnung und Liebe stützt, obschon nicht durch sich allein ohne weiteren göttlichen Gnadeneinfluß aus sich erzeugt, dieser Glaube ist etwas wahrhaft Uebernatürliches, Geheimnißvolles und Unaussprechliches, er beruht schlechthin auf einer übernatürlichen göttlichen Erleuchtung und Bewegung. Die wissenschaftlichen Demonstrationen und Speculationen, überhaupt die menschlichen Bestrebungen vermögen es nur zu einem bloß menschlichen Glauben, zu einer fides humana, die unnütz ist zum Heile, zu bringen d. h. nur zu einem in sich schwankenden, unsicheren Glauben, wie ihn auch die formellen Häretiker, die sich auf sich selber stützende Philosophie und selbst die Teufel besitzen. Der wahre christliche Glaube, die fides divina schließt dreierlei in sich, nämlich: 1) die demüthige Anerkennung der sämmtlichen geoffenbarten Wahrheiten als absoluter schlechthinniger Wahrheiten und zwar die Anerkennung derselben nicht etwa auf den Grund eigener Einsicht, sondern bloß schlechthin auf den Grund der göttlichen Offenbarungsautorität, 2) eine solche Innigkeit und Festigkeit der gläubigen Annahme, daß der Mensch bereit ist, lieber die größten Opfer zu bringen, als seinen Glauben zu verläugnen und durch irgend einen Zweifel zu verletzen, und 3) schließt er in sich einen frommen Affekt (pius affectus), eine fromme Hinneigung zu Gott; der Mensch beginnt in ihm sich mit Gott zu einigen und sich ihm für den Zweck des Heiles zu unterwerfen, und zwar unterwirft er ihm zunächst seinen Verstand, seinen Intellekt, er gibt ihn in den Gehorsam des Glaubens gefangen. Diesen wahren christlichen Glauben vermag der sich selbst überlassene Mensch, der Philosoph, der Häretiker nicht in sich zu erzeugen, sie können es zum Höchsten bloß bringen zu einem auf Zwang und Nothwendigkeit, auf zwingender Vernunfteinsicht beruhenden Ueberzeugtsein von der Realität der Offenbarungsthatsache, zu einem Nichtläugnenkönnen, zur schwankenden Annahme der einen oder anderen Glaubenswahrheit und zwar zu einer Annahme, die sich stützt auf eigener Einsicht und aller Innigkeit und Festigkeit ermangelt; der Philosoph z. B.

glaubt das Trinitätsdogma construiren zu können und darum glaubt er; nicht aber können sie es bringen zu einer freien demüthigen unbedingten, aus einem frommen Affekte stammenden und damit verbundenen Zustimmung, welche sich bewährt in den Stunden der Versuchung.

Dieser wahrhaft christliche Glaube ist nun aber zugleich nach Unten hin ein wahrhaft begründeter Glaube und der gebildete Christ ist durchaus befähigt, die rationellen Momente, worauf er sich stützt, von welchen er aber im Glaubensakte abstrahirt, vorzuweisen und zu entwickeln; ja es ist seine Pflicht, sich diese Momente zum klaren Bewußtsein zu bringen, damit er bei Solchen, die noch nicht gläubig sind, oder den Glauben wieder verloren haben, den Glauben in menschlicher Weise anbahne und die Hindernisse des Glaubens entferne. Der ungebildete Christ jedoch vermag mehr oder weniger über die rationelle Unterlage seines Glaubens, über den Proceß seiner Entstehung, sich keine vollkommene Rechenschaft abzulegen und darauf kommt es auch nicht allein an; die rationelle Grundlage darf allerdings nirgends gänzlich fehlen und sie fehlt auch nirgends, wo wirklicher Glaube ist; aber das Wesen und das Verdienst des übernatürlichen Glaubens besteht doch in höchster Instanz darin, daß der Mensch abstrahirend von allen Beweismitteln, von allen Kredibilitätsgründen sich schlechthin in freier Weise auf das göttliche Offenbarungsgebiet versetzt, daß er sich schlechthin dem sich offenbarenden Gotte unterwirft und selbst der göttlichen Offenbarungsautorität vertraut auf den Grund ihrer Autorität; und eben dieses Verdienst ist um so höher, je weniger der Glaube in seiner aktuellen Bethätigung auf rationelle Gründe sich stützt. Die Art und Weise übrigens, wie sich das menschliche und göttliche Moment im Glauben durchdringen, scharf zu bestimmen und zu unterscheiden, das ist unmöglich; festzuhalten ist nur dieses, daß beide dazu mitwirken, daß die menschlichen Demonstrationen für sich allein einen bloß menschlichen unsicheren, schwankenden Glauben erzeugen, daß der wahre christliche Glaube, der den Katholiken bildet und ausmacht, zugleich Frucht und Wirkung der Gnade ist; insbesondere aber ist festzuhalten, daß der Glaube das Freieste im Menschen ist und daß weder ein nothwendiger Denkproceß noch die Gnade den Menschen zwingt, sich dem offenbarenden Gotte zu unterwerfen und so in Beziehung auf das

Denken und Glauben seinen Willen mit dem göttlichen Willen zu einigen.

§. 80.

Nothwendigkeit der Gnade zum Vertrauen und zur Hoffnung, zur Reue und Sinnesänderung, zur Liebe, überhaupt zum Wollen und Vollbringen des wahrhaft Guten.

1) Durch die Gnade des Glaubens ist der Mensch erwacht zu einer lebendigen Erkenntniß und Anerkenntniß der christlichen Heilswahrheiten; er erkennt jetzt im Lichte des Glaubens seinen sündhaften Zustand und zugleich steht die Idee des neuen Lebens, welches er in sich erzeugen und verwirklichen soll, lebendig vor seiner Anschauung. Die lebendige Wurzel, der Keim des neuen Lebens ist so durch die Gnade des Glaubens in ihm gepflanzt. Damit nun aber dieser Keim sich entfalte und aus seiner Wurzel Blüthe und Frucht sich entwickele, damit der Entschluß zum neuen Leben und das neue Leben selber sich bilde, dazu ist die Kraft des Glaubens, wie manche Theologen fälschlich annehmen, für sich allein nicht ausreichend. Mag die Erkenntniß und Anschauung der christlich-sittlichen Lebensideale durch den Glauben auch noch so klar und lebendig im Menschen vorhanden sein, so ist damit doch nicht sofort nothwendig der bessere Wille, die wirksame Liebe jener Ideale gegeben; sie kann vielmehr in dem sündhaften Menschen im Gefühle seiner Versunkenheit auch Verzweiflung hervorrufen und so statt seine sittliche Erhebung, seinen noch tieferen Fall bewirken. Die bessere Erkenntniß herrscht überhaupt nach aller geistlichen Erfahrung nicht in der Weise über den Sinn und Geist des Menschen, daß sie dieselben rein durch sich selbst zur Fassung neuer Entschlüsse, zum Ergreifen neuer Lebensrichtungen bewegte; die bessere Erkenntniß fängt vielmehr erst dann über den Geist und Willen des Menschen zu herrschen und ihn in wirksamer Weise zu bestimmen an, wenn eine der besseren Erkenntniß entsprechende geheime, unwillkürliche Neigung in ihm schon vorhanden ist. Soll daher der freie Mensch in der wahrhaft übernatürlichen Welt des Glaubens und seiner sittlichen Ideale und für dieselben leben und

wirken, soll er an die höhere himmlische Wahrheit in freier Liebe sich hingeben, so müssen entsprechende höhere Neigungen und Triebe in ihm grundgelegt werden, und zwar müssen, da das neue gottgefällige Leben ein wahrhaft übernatürliches Leben ist, vor aller freien Bewegung wahrhaft übernatürliche Neigungen in ihm erzeugt und grundgelegt werden. Wo dieses der Fall ist, wo himmlische Neigungen schon unwillkürlich im Menschen sich regen, da kann der freie Wille in dieselben mit Leichtigkeit eingehen und sie zum herrschenden Principe seines Lebens machen, da können die neueren Entschlüsse sich erzeugen und bilden, und sie werden sich erzeugen, wenn anders der freie Wille nicht geradezu widerstrebt und die gemeine irdische Liebe nicht der göttlichen Liebe vorziehen will. Insofern daher der irdische sündhafte Menschengeist nur zum Endlichen und Irdischen sich hinneigt und gänzlich entblößt ist von himmlischen Trieben und Neigungen, insofern können ihm dieselben nur schlechthin durch Gott mitgetheilt und eingesenkt werden, und der gläubige Mensch bedarf daher noch fortwährend der Wirksamkeit der inneren Gnade, damit alle jene Aktionen, wodurch er allmälig vom Glauben aus zu seiner vollen Rechtfertigung, zu dem neuen Leben hindurchdringt, als da sind Vertrauen, Hoffnung, Reue, beginnende Liebe u. s. w. in ihm zu Stande kommen und zwar muß die Gnade hier, während sie im Glauben vorzugsweise nur die intellektuellen Kräfte afficirt, hier ganz unmittelbar den sittlichen Willen ergreifen und ihm heilige, himmlische Triebe, Geschmack, Lust an dem neuen Leben einflößen, auf daß er die Kraft gewinne, sich über sich selber und alles Irdische zu erheben, durch innigen Reueschmerz die Sünde in sich zu tilgen und die höheren sittlichen Ideale, von denen er durch den Glauben weiß, nun auch wirklich zu lieben und im Leben zu realisiren.

Die h. Schrift lehrt die Nothwendigkeit der Gnade in dieser Hinsicht mit aller Entschiedenheit. „Ohne mich, sagt Christus (Joh. 15, 5), könnt ihr nichts thun, und Gott ist es, wie der Apostel sagt (Phil. 2, 13), der in uns wirkt das Wollen und Vollbringen nach dem Wohlgefallen seines Willens; der h. Geist muß uns in unserer Schwachheit unterstützen; ohne ihn wissen wir nicht einmal, um was wir bitten sollen, er muß für uns bitten mit unaussprechlichen Seufzern, unsern Sinn ändern, uns stärken und vor dem Bösen bewahren,

unsere Herzen leiten in der Liebe Gottes und Geduld Christi." Nach diesen und andern zahlreichen Aussprüchen ist die Buße und Besserung des gefallenen Menschen, Gottesfurcht, Liebe und die Beobachtung aller Gebote, kurz das ganze neue gottgefällige Leben im Ganzen und im Einzelnen nicht die bloße That des gläubigen Menschen, sondern das Werk und Geschenk Gottes; Gott nimmt die sündhafte Gesinnung aus dem Gemüthe des Menschen hinweg und pflanzt an ihre Stelle die bußfertige bessere Gesinnung, er kehrt und wandelt die Herzen um u. s. w. [1]). Insbesondere ist die christliche Hoffnung, die Sehnsucht nach Gott und das lebendige feste Vertrauen, auf die göttlichen Verheißungen, das Vertrauen, mit ihm einst vereinigt zu werden und seine Herrlichkeit zu schauen, eine Wirkung der göttlichen Gnade und eben so ist die Demuth, die Geduld, die Liebe zu Gott eine Frucht des h. Geistes; der Mensch selbst vermag nur dem göttlichen Zuge zu folgen oder ihm zu widerstreben (Ephes. 1, 17—20. Gal. 5, 22).

Der gefallene Mensch bedarf also nach der Schriftlehre auf allen Stufen, die er, um gerechtfertigt zu werden, betreten muß, der göttlichen Gnade, sowohl zu den ersten Anfängen seiner sittlichen Erhebung, znm Glauben, wie zu ihrer Vollendung in der Hoffnung und Liebe; kurz die ganze Heilswirkung, die wirkliche Rechtfertigung des Menschen ist das Werk der Gnade und er bedarf derselben zu jeder einzelnen Heilshandlung (actus salutaris) d. h. zu jeder Handlung, die Beziehung hat zum Heile und dasselbe vorbereitet oder vermittelt, zu jeder Handlung, die, in welchem Maße auch immer von der wirklichen sittlichen Erhebung des Menschen, von seinem Gebessertsein ein Zeugniß ablegt und also um Christi willen den göttlichen Rechtfertigungs- und Heiligungsakt, die Auslöschung der Schuld und die Aufnahme in die göttliche Kindschaft, die Einsenkung der heiligmachenden Gnade entweder vorbereitet oder zur wirklichen Folge hat. Zu diesen Heilshandlungen rechnet man nach dem Vorgange der Bibel gewöhnlich den Glauben, die Hoffnung und die Liebe, im Grunde aber ist die Liebe zu Gott und zu Christus oder die Liebe zum wahr-

1) Jerem. 10, 23. 23, 7. 31, 18—19. Ecech. 36, 26. Act. 11, 18. Rom. 7, 23—25. 8, 26. 1. Cor. 16, 11. 2. Timoth. 2, 21. II. Thess. 3. 3—5.

haft Guten im christlichen Sinne die einzige Heilshandlung. Hat sich diese Liebe, wenn auch nur in ihren ersten schwachen Keimen unter dem Einflusse der Gnade im Menschen erzeugt, dann vollzieht sich, wie die frühere Darstellung gezeigt hat, in demselben Momente der göttliche Rechtfertigungsakt, dann vergibt Gott um des Verdienstes Christi willen die Schuld und er nimmt Wohnung in ihm, er flößt ihm ein das Gefühl der göttlichen Kindschaft und belohnt seine Liebe und die Thaten derselben durch ewige Beseligung. Die Liebe zu Gott ist das Princip des gottgefälligen Lebens und die einzig reine und lautere Quelle, woraus alles sittliche Streben des Menschen hervorgehen muß, wenn ihm eine heilwirkende Kraft zukommen soll, und sie ist daher die einzige Heilshandlung. Besondere Formen dieser Liebe sind dann die einzelnen christlichen Tugenden, der lebendige wirksame Glaube, die christliche Hoffnung, die christliche Demuth u. s. w. und diese sind daher eben so viele Heilshandlungen, wenn und insofern sie die Liebe zu Gott zu ihrem beselenden Principe haben. Wo dieses aber nicht der Fall ist, da sind sie keine Heilshandlungen, keine Handlungen zum ewigen Leben, und insofern daher alle diese Tugenden und Tugendakte, insbesondere der Glaube und die Hoffnung im Menschen ohne die Liebe sein können und zunächst in ihrer Entstehung, sowie in ihrer specifischen Eigenthümlichkeit nothwendig sind, insofern sind sie nur m i t t e l b a r e Heilshandlungen d. h. sie disponiren nur zur Liebe und damit zum Heile. Zu allen diesen mittelbaren und unmittelbaren Heilshandlungen bedarf der Mensch nach der Schriftlehre der übernatürlichen innern Gnade und der tiefere Grund dieser Nothwendigkeit ist eben, wie schon öfter bemerkt wurde, der wahrhaft übernatürliche Charakter des neuen Lebens.

2) Sowie nun die heil. Schrift die einzelnen geistig-sittlichen Thätigkeiten, wodurch der gefallene Mensch zu dem neuen Leben hindurchdringt, überhaupt das ganze zum Heile führende Wollen und Wirken des Menschen durch die Wirksamkeit der göttlichen Gnade bedingt sein läßt, so lehren auch die Väter in vollkommener Uebereinstimmung, daß alles heilsame Wollen und Wirken des Menschen von Gottes gnädiger Mitwirkung abhängig sei. Schon die ältesten Väter negiren jeden Selbstruhm des Menschen und vergleichen die Gnade dem Thau, ohne welchen der Mensch verbrenne und durchaus

unfruchtbar sei auf dem christlich-sittlichen Gebiete [1]). Die späteren Väter, Augustin und seine Schüler bekämpfen den pelagianischen Irrthum in allen seinen Formen und ganz dasselbe thun die Concilien von Mileve, Orange und die Synode von Trient. Das Concilium von Mileve sagt im 4. Can.: „Wer da sagt, die Gnade des Erlösers unterstütze uns nur insofern zum Nichtsündigen, als sie uns die Einsicht eröffne in die göttlichen Gebote und Satzungen, nicht aber in der Weise, daß sie uns die Kraft, das erkannte Gute zu lieben, vermittele, der sei im Banne; Beides ist ein Geschenk Gottes, das Wissen der göttlichen Gebote und das Lieben derselben;" und im Can. 5 heißt es: „wer da behauptet, die Gnade werde uns nur deshalb gegeben, damit wir das Gute mit größerer Leichtigkeit erfüllen können, als wenn wir die göttlichen Gebote ohne die Gnade zwar nicht mit Leichtigkeit, aber doch immerhin erfüllen könnten, der sei im Banne." Ganz in demselben Sinne spricht sich die zweite Synode von Orange in ihren Dekreten gegen die Semipelagianer aus. Im Can. 4 heißt es: „Wenn Jemand behauptet, daß Gott auf den Willen des Menschen warte, um ihn von der Sünde zu reinigen, und wer es nicht anerkennt, daß auch selbst der Wille, gereinigt zu werden, durch die Eingießung und Wirkung des heil. Geistes in uns geschehe, der widerspricht dem h. Geiste, der durch Salomon spricht: „der Wille wird vom Herrn vorbereitet" (Prov. 19), und durch den Apostel: „Gott ist es, der in uns das Wollen und Vollbringen nach seinem Wohlgefallen wirkt" [2]).

---

1) Cyp. ad Quirin. III, 4. In nullo gloriandum, quando nostrum nihil sit. Iren. adv. haer. III, 17. Quapropter necessarius nobis est ros Dei, ut non comburamur neque infructuosi efficiamur. Clem. Strom. VI, 47. Hil. Com. in Ps. 118. n. 12. Mar. Victor. Comment. in Phil. II, 13.

2) Vgl. die schon (S. 542) angeführten Canones 7, 19, 22, ferner Can. 3, 5, 6, 20: Nulla facit Deus in homine bona, quae non facit homo. Nulla vero facit homo bona, quae non Deus praestat, ut faciat homo. Can. 25. Prorsus donum Dei est, diligere Deum. Trid. Can. 1—3. Im Cap. 5 nennt die Synode selbst die aus der Furcht vor den Höllenstrafen sich erzeugende Reue ein donum Dei.

§. 81.

Die Nothwendigkeit der Gnade für den schon Gerechtfertigten.

1) Nach dem biblisch-kirchlichen Dogma bedarf der gefallene Mensch des innern göttlichen Gnadeneinflusses, damit er sich aus seinem Sündenzustande erhebe und der Sünde absterbe, damit er ein heilsames Gute vollbringe und das Geschenk der göttlichen Kindschaft, die heiligmachende Gnade von Gott empfange. Es entsteht daher die weitere wichtige Frage: Bedarf auch der gerechtfertigte Mensch, der sich im Stande der heiligmachenden Gnade befindet, in welchem also der habitus des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe vorhanden ist, noch fort und fort der Wirksamkeit der aktuellen inneren Gnade, um die Früchte einer geheiligten Gesinnung in sich auszuwirken, um zu beharren und zu wachsen in der guten heiligen Richtung, um alle, insbesondere schwere Versuchungen zu überwinden, alle Sünden zu meiden und alle Tugenden zu üben? Diese Frage wird von den Theologen auf verschiedene Weise beantwortet. Nach der Ansicht einiger Dogmatiker z. B. Thomassins bedarf der habituell geheiligte Mensch nicht mehr der aktuellen inneren Gnade, um einzelne christlich gute Handlungen zu setzen, er ist vielmehr durch den Besitz der heiligmachenden Gnade in sich selbst, in seiner Natur himmlisch geartet und geistig lebendig, in ihm regt und bewegt sich höheres himmlisches Leben und er ist daher nach dieser Anschauungsweise in sich selbst, durch den Besitz der heiligmachenden Gnade, durch die Kraft des einmal in ihm geweckten höheren Lebens befähigt, fortwährend Thaten für den Himmel zu vollziehen. Es hat diese Ansicht jedoch wenige Freunde und Vertreter unter den kirchlichen Theologen. Nach der Ansicht der meisten Theologen bedarf auch der gerechtfertigte Mensch noch fortwährend der aktuellen inneren Gnade, der gratia excitans et adiuvans, um irgend ein wahrhaft gutes Werk, welches das übernatürliche himmlische Gepräge an sich trägt, aktuell zu vollbringen, um zu beharren und zu wachsen in dem neuen Leben u. s. w., und diese Ansicht hat wohl einzig und ausschließlich Anspruch auf Wahrheit. Einmal und zunächst ist es schon vom speculativ-christ-

lichen Standpunkte aus wohl klar und einleuchtend, daß wenigstens der junge Mensch, der in der Taufe die habituelle heiligmachende Gnade empfangen hat, durchaus der aktuellen Gnade bedürfe, damit sich im Fortgange des Lebens nach erlangtem Selbstbewußtsein der ihm eingesenkte habitus des neuen Lebens entwickle und in Thaten einer reinen heiligen Liebe sich offenbare; denn mit dem übernatürlichen habitus der Gnade verhält es sich ganz auf analoge Weise, wie mit jedem natürlichen habitus, mit jeder natürlichen Kraft und Anlage im Kinde; sowie daher die natürliche Denkkraft im Kinde der entsprechenden äußern Weckung und Anregung, des Unterrichts u. s. w. bedarf, damit es wirklich denke und von einem Gedanken zum andern fortschreitend, zu einer Fertigkeit im Denken gelange, so bedarf auch wohl der in der Taufe ihm eingesenkte habitus des übernatürlichen Lebens der höheren göttlichen Weckung und Anregung, damit das aktuelle Leben des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe sich in ihm bilde und erzeuge. Ganz wahr sagt in dieser Beziehung wenigstens der h. Augustin: „Sowie das gesundeste Auge des Lichtes bedarf, um wirklich zu sehen, so vermag auch der vollkommen gerechtfertigte Mensch nicht der Gerechtigkeit gemäß zu leben, wenn er nicht durch die himmlische Gnade unterstützt wird“ [1]. Die weitere Frage kann hier daher nur die sein, ob der erwachsene selbstbewußte Mensch, in dem sich einmal der habitus des neuen Lebens unter dem Einflusse der aktuellen Gnade allseitig erschlossen und in guten heiligen Thaten sich bethätigt hat, der von dem neuen Leben in Gott, von seiner Liebe und Freundschaft durch eigene lebendige Erfahrung weiß und seine Lieblichkeit gekostet hat, noch fortwährend der aktuellen inneren Gnade bedürfe, um diese oder jene besondere Heilshandlung zu verrichten, um zu beharren in der guten Richtung u. s. w.? Daß in dieser Beziehung zwischen dem durch die Taufgnade gerechtfertigten jungen Menschen und zwischen dem erwachsenen Menschen wohl eine gewisse Verschiedenheit stattfinde, daß der Letztere jeden Falles nicht in demselben Maße der vorübergehenden Gnade bedürfe, wie der Erstere, das erkennen wohl die meisten Theologen an und

1) De nat. et grat. 26: Sicut oculus corporeus, etiam plenissime sanus, nisi candore lucis adiutus non potest cernere, sic homo etiam perfectissime iustificatus, nisi aeterna luce iustitiae divinitus adiuvatur, recte non potest vivere.

man muß es wohl anerkennen, wenn man nicht mit den Reformatoren jede lebendige Durchdringung von Natur und Gnade in Abrede stellen und nicht mit ihnen annehmen will, daß die Gnade die innere Verdorbenheit nur bedecke und verhülle, in keiner Weise aber einen Einfluß auf die Ausreinigung seines verdorbenen Naturgrundes ausübe. Vermag doch schon der noch nicht gerechtfertigte Mensch durch eigene Kraft, ohne die Gnade, auf dem natürlichen ethischen Gebiete in der Bekämpfung der Sinnlichkeit mancherlei zu leisten, und um wie vielmehr ist also der gerechtfertigte Mensch dazu befähigt, der unter dem Einflusse der Gnade seine sittliche Kraft wiederholt bethätigt und erprobt hat, in dem die Concupiscenz zwar allerdings nicht vernichtet, aber doch gedämpft und abgeschwächt ist. Die meisten Theologen räumen daher ein, daß der gerechtfertigte Mensch auch ohne die Gnade an sich befähigt sei, die leichteren Versuchungen zur Sünde überwinden und die sittlichen Tugenden, die virtutes morales z. B. Keuschheit, Mildthätigkeit u. s. w. vollkommner oder unvollkommner zu üben; daneben aber behaupten und lehren sie fast einstimmig, daß auch der gerechtfertigte Mensch noch fortwährend schlechterdings der übernatürlichen inneren Gnade bedürfe, um die specifisch übernatürlichen Akte des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe in sich zu vollziehen und um die sittlichen Tugenden aus den höhern christlichen Motiven zu üben, um mithin ein auf das ewige Leben bezügliches Gute im christlichen Sinne zu vollbringen, und sie berufen sich für ihre Ansicht mit Recht einerseits darauf, daß das neue Leben im wiedergebornen Menschen immerhin zunächst noch äußerst schwacher, zarter Natur sei, daß es in dieser Zeit der Prüfung noch fortwährend mit mächtigen Hindernissen, mit schweren Versuchungen u. s. w. zu kämpfen habe, sowie anderseits und insbesondere auf das eigenthümliche Wesen der heiligmachenden, wie der aktuellen Gnade. Die Gnade, die heiligmachende wie die aktuelle ist eine specifisch übernatürliche Gnade, sie ist und wird mit ihren Wirkungen im Menschen niemals zur Natur, sondern sie ist und hat mit ihren Wirkungen nur Bestand, indem Gott sie beständig in der Seele wirkt; die heiligmachende Gnade als solche ist nun aber an sich ein Ruhendes, Habituelles, sie afficirt das Sein, die Substanz der Seele, und nicht sie, sondern die aktuelle Gnade ist es folglich, welche der Seele durch ihre Wirksamkeit und zwar durch ihre beständige Wirk-

samkeit eine übernatürlich erhöhete geheiligte Stimmung mittheilt und sie dadurch befähigt, ein wahrhaft Gutes zu üben; der aktuellen Gnade ist daher auch der gerechtfertigte Mensch noch fortwährend bedürftig, um irgend einen übernatürlichen Tugendakt zu vollziehen. Diese Annahme hat auch die Autorität der heil. Schrift und der Tradition durchaus für sich und sie darf als Dogma angesehen werden. Zunächst ergibt sich die biblische Wahrheit dieser Annahme aus allen jenen früher angeführten Schriftstellen, welche überhaupt lehren, daß die göttliche Gnade dem Menschen nothwendig sei zu jedem heilsamen Werke; denn alle diese Stellen beziehen sich nach dem Contexte nicht bloß und ausschließlich auf Sünder, sondern auf alle Christen schlechthin, also auf Solche, welche durch das Bad der Wiedergeburt rein gewaschen sind von ihren Sünden und sich im Zustande der heiligmachenden Gnade befinden, und sie beweisen also mit Strenge, daß auch die Gerechtfertigten noch fortwährend der inneren Gnade zu jeder wahrhaft guten Handlung bedürfen. Eben diese absolute Nothwendigkeit der Gnade liegt auch mit besonderer Klarheit ausgesprochen in der Stelle bei Joh. 15, 4, wo Christus sich mit dem Weinstocke und die Apostel mit den Reben vergleicht, welche einzig aus ihm ihre Fruchtbarkeit empfangen und ohne ihn gar nichts vermögen. „Gleichwie, heißt es im Vers 4, die Rebe nicht von sich selbst Frucht bringen kann, wenn sie nicht am Weinstocke bleibt, so auch ihr nicht, wenn ihr nicht in mir bleibt." Nach der Auslegung der Väter ist dieser Ausspruch nicht etwa in persönlicher Begränzung von der Apostolischen Fruchtbarkeit zu verstehen, sondern er hat Allgemeingültigkeit und der Sinn ist kein anderer als: Sowie der Rebe fortwährend vom Weinstocke neue Kräfte zuströmen müssen, damit sie Frucht bringe, so bedarf auch der mit Christus verbundene und habituell geheiligte Mensch noch fortwährend des von Christus und seinem Geiste ihm zuströmenden Einflusses, der aktuellen Gnade, um ein wahrhaft Gutes zu vollbringen. Ganz dasselbe ergibt sich aus der Vorschrift, die Christus den Gerechten gibt, fortwährend zu Gott zu bitten, daß er sie bewahren möge vor Versuchungen Matth. 26, 46, sowie aus dem Gebete des Apostels, daß Gott in den Gläubigen alles Gute wirken möge (Heb. 12, 2).

Mit der Schriftlehre steht auch die traditionell-kirchliche Lehre in vollkommener Uebereinstimmung. Der h. Augustin lehrt überall

entschieden die fortwährende Nothwendigkeit der Gnade zu jeglichem wahrhaft Guten, und eben so entschieden spricht die zweite Synode von Orange im Can. 9 sich aus: „So oft wir Gutes vollbringen, wirkt Gott in uns und mit uns, damit wir wirken.“ Ganz dasselbe lehrt die Synode von Trient im Cap. 16: „Dem Gerechtfertigten fehle nichts, um sein Heil wirken zu können; denn von Christus, dem Haupte fließe fortwährend auf die Glieder eine himmlische Kraft hinüber, welche ihren guten Werken vorhergehe, sie begleite und ihnen nachfolge.“

2) Wenn der Gerechtfertigte fortwährend der göttlichen Gnade bedarf, um irgend ein specielles Gute zu wollen und zu vollbringen, so versteht es sich auch von selbst, daß er noch fortwährend der Gnade bedürfe, um im Glauben und in dem Leben der Gerechtigkeit und Heiligkeit stets zu wachsen und bis zum Ende treu zu beharren. Die göttliche Gnade muß stets wirksam sein, damit der Glaube, die lebendige Anschauung der religiös-sittlichen Ideale, welche die Grundlage des neuen Lebens bildet, nicht allmälig erbleiche, sondern immer mehr an Klarheit und Festigkeit gewinne, und eben so muß nach zahlreichen Schriftstellen die göttliche Gnade die sittliche Kraft des Willens fortwährend sollicitiren, durchdringen und stärken, damit sie in ihrem heiligen Streben nicht ermüde und ermatte, sondern das Gute immer vollkommener vollbringe [1]). Ja damit der gerechtfertigte Mensch bis zum Ende des Lebens im Guten beharre und so wirklich sein Heil wirke, dazu bedarf er nach der Schrift- und Kirchenlehre mit Rücksicht auf die Menge und Größe der Versuchungen und auf seine faktische Untreue eines besonderen göttlichen Gnadenbeistandes. Die Theologen nennen diese specielle Gnade die Gnade der Beharrlichkeit, donum vel gratia perseverantiae und sie theilen sie ein in die passive und aktive Gnade der Beharrlichkeit. Die erstere Gnade wird jenen Auserwählten zu Theile, welche Gott vermöge seiner besonderen Gnädigkeit nach erlangter Rechtfertigungsgnade durch einen plötzlichen Tod zu sich in die Ewigkeit hinüberruft und insofern ohne ihr Zuthun, ohne Kampf und Mühe ins ewige Leben hinüberführt, z. B. den Kindern, welche er nach empfangener Taufe, bevor sie

1) Luc. 22, 32. Joh. 17, 11. 1 Cor. 1, 8. Phil. 1, 6. 2, 12. Ephes. 1, 15—18. 2 Thess. 2, 15—16. 1 Pet. 5, 10.

sündigen können, zu sich hinwegnimmt, und sie besteht demnach in einer besonderen Disposition der göttlichen Providenz, vermöge welcher sie in Beziehung auf irgend einen Menschen den Naturlauf so leitet, daß der Tod ihn gerade im Stande der Gnade ereilt und ins ewige Leben hinüberleitet. Von dieser passiven Gnade der Beharrlichkeit ist z. B. die Rede im Buche der Weisheit 4, 11—15: „Er ist hinweggenommen, auf daß die Bosheit sein Herz nicht verderbe und Trug seine Seele täusche u. s. w." d. h. hätte er länger gelebt, so würde er, wie Gott vorhersah, gesündigt und sein Heil nicht gewirkt haben; Gott nimmt ihn deshalb aus besonderer Gnädigkeit hinweg. Die zweite Gnade der Beharrlichkeit dagegen, die aktive wird dem erwachsenen Menschen nicht auf providentiellen Wege, durch einen zeitgemäßen Tod zu Theile, sondern sie wird ihm zugewendet, indem Gott ihn durch seinen besondern Gnadeneinfluß äußerlich und innerlich fortwährend unterstützt, ermuthigt, stärkt und kräftigt, so daß er alle Gefahren und Versuchungen, welche sein Seelenheil bedrohen, glücklich überwindet oder wenn er fällt, doch sich wieder um so kräftiger erhebt und so bis zu seinem natürlichen Lebensende wirklich im Gnadenzustande beharrt; sie erheischt, wie man sieht, die treue Mitwirkung des Menschen und er ist verpflichtet, Gott inständigst um diese Gnade der Beharrlichkeit zu bitten und hiedurch, so wie durch treue Mitwirkung mit den verliehenen Gnaden sich dieselbe zu verdienen. Von dieser aktiven Gnade der Beharrlichkeit ist z. B. die Rede bei Joh. 17, 11 in dem Gebete Christi für die Auserwählten: „Heiliger Vater erhalte sie in deinem Namen, die du mir gegeben hast," sowie in anderen zahlreichen Stellen [1]). Der h. Augustin bespricht diese Gnade der Beharrlichkeit ausführlich in einer besondern Schrift de dono perseverantiae insbesondere im Cap. 2. 17, und auch die Kirche anerkennt die Realität und die Nothwendigkeit dieser Gnade zum Heile. Die zweite Synode von Orange sagt im Can. 10: „Auch die Heiligen hätten Gott immer um seine Gnade anzuflehen, auf daß sie zum guten Ziele (ad finem bonum) gelangen könnten," und eben so sagt das Tridentinum (Can. 22): „Wer da behauptet, der Gerechtfertigte könne ohne einen speciellen Gnaden-

---

1) 1 Thess. 5, 23. 1 Pet. 1, 5. Heb. 13, 9. Jud. 24. Cf. Jerem. 32, 40. Ps. 5, 9. 17, 23.

beistand Gottes in der empfangenen Gerechtigkeit beharren oder mit derselben nicht beharren, der sei im Banne;" im Can. 16 nennt es die Ausdauer im Guten bis zum Ende, den Tod des Gerechten eine große Gnadengabe, magnum perseverantiae donum.

Man kann nun gegen diesen kirchlichen Lehrsatz einwenden, und die Semipelagianer haben dagegen wirklich eingewendet: Der gerechtfertigte Mensch habe als Kind Gottes und Bruder Christi ein ihm verliehenes Recht auf das ewige Leben und auf alle Gnaden, welche zur Erlangung derselben nothwendig seien, und die aktive Gnade der Beharrlichkeit bis zum Ende sei deshalb keine besondere specielle Gnade, die auf einer besonderen göttlichen Gnädigkeit beruhe, sie habe daher entweder überhaupt keine Realität oder sie gehöre doch jeden Falles in das Gebiet der ordentlichen, gewöhnlichen Gnaden, der auxilia ordinaria. Zur Lösung dieses:

Der begnadigte Mensch hat allerdings, so lange er im Gnadenzustande beharrt und treu mitwirkt mit den verliehenen Gnaden, ein Recht auf das ewige Leben und auf alle zur Erlangung desselben erforderlichen Gnaden. Gott verläßt allerdings die Seinigen nicht, es sei dann, daß sie ihn zuerst verlassen, und er bietet ihnen alle Gnaden dar, womit sie ihr Heil wirken können; insbesondere bietet er ihnen die Gnade dar, Gott um das donum perseverantiae inständigst anzuflehen. Insofern nun aber der Mensch diese ordentlichen Gnaden vielfach verscherzt, Gott aber desungeachtet fortfährt, ihn durch ein höheres Maß von Gnaden seinem Ziele entgegenzuführen, insofern beruht das donum perseverantiae immerhin auf einer besonderen göttlichen Gnädigkeit, die Gnade der Beharrlichkeit ist wirklich eine gratia specialis, ohne welche wohl Niemand sein Heil wirkt, die aber nicht allen einmal Gerechtfertigten, sondern nur den Auserwählten zu Theile wird.

3) Nach der Schrift- und Kirchenlehre bedarf es für den Gerechtfertigten einer besondern außerordentlichen Wirksamkeit der göttlichen Gnade, eines besonderen göttlichen Privilegiums, damit er alle und jede Sünde, selbst die läßliche meide, damit sein ganzes Leben rein und unbefleckt dahin fließe. Das neue Leben des durch die Gnade wiedergebornen Menschen ist, um das rationelle Moment dieses Lehrsatzes kurz anzudeuten, einem kostbaren Schatze in einem zerbrechlichen Gefäße vergleichbar, es ist durchaus schwacher, zarter

Natur, von den mannigfaltigsten Gefahren und Versuchungen, von inneren und äußeren noch täglich umgeben, und schon die Vernunft gibt sich daher gerne dem Glauben hin, der Mensch könne ohne eine ganz besondere göttliche Gnade sein Leben nicht von jeder Sünde rein erhalten. Um sich vor gröberen, auffallenden Vergehungen, vor Todsünden zu schützen, dazu bedarf er nur der gewöhnlichen Gnaden; allein um alle, auch die kleinsten Untreuen, wozu jeden Augenblick die Gelegenheit sich darbietet, nicht bloß etwa auf eine gewisse Zeit, sondern das ganze Leben hindurch zu meiden, um sich von dem leisesten Anhauche der Sünde rein zu erhalten, dazu reicht ein gewöhnliches Maß von Gnaden nicht hin; dazu bedarf es ja der zartesten Aufmerksamkeit auf sich selbst, der regsten Gewissenhaftigkeit, die selbstredend durch ein ungewöhnliches Maß von Gnaden bedingt sind. Ein solch ungewöhnliches Maß von Gnaden schenkt nun Gott aus unerforschlichen Gründen nicht jedem Gerechten, sondern nur besonders Begnadigten, und mit dogmatischer Bestimmtheit lehrt die Kirche es bloß von der h. Jungfrau, daß sie sich jenes besonderen Privilegiums erfreut habe, daß ihr sittliches Leben von keinem Anfluge der Sünde jemals befleckt worden sei. Aus dieser Unmöglichkeit, von allen läßlichen Sünden sich frei zu erhalten, folgt nun aber doch in keiner Weise, daß die einzelne bestimmte läßliche Sünde, welche der Gerechte begeht, für ihn absolut, physisch nothwendig, deshalb ohne alle Schuld und im Grunde keine Sünde sei; die h. Schrift betrachtet vielmehr auch die läßliche Sünde des Gerechten als wirkliche Sünde und Schuld, und die göttliche Gerechtigkeit verhängt deshalb zeitliche Strafen, was sie nicht könnte und dürfte, wenn sie die Nothwendigkeit schlechthin zu ihrem Principe hätten. Wie nun aber jene Nothwendigkeit der läßlichen Sünden im *Allgemeinen* und diese Nichtnothwendigkeit derselben und ihre Strafbarkeit im *Einzelnen* und Besonderen mit einander zusammen bestehen könne, das ist eine Schwierigkeit, welche bis jetzt ihre Lösung noch nicht gefunden hat. Alles, was die älteren kirchlichen Theologen in dieser Beziehung gesagt und bemerkt haben, ist ohne alle Bedeutung. Wenn sie z. B. sagen, es verhalte sich mit dieser Unmöglichkeit, die läßlichen Sünden überhaupt und im Allgemeinen meiden zu können, und mit dieser Möglichkeit, doch jede einzelne läßliche Sünde meiden zu können, ganz in derselben Weise, wie mit dem Vermögen und Unvermögen

eines Menschen, der eine gewisse Summe von Gewichten zugleich nicht zu heben vermöge, wohl aber sie einzeln heben könne, und jenes allgemeine Unvermögen und dieses Vermögen im Einzelnen sei daher wohl zu vereinigen, so ist dieses unstreitig ein ganz unpassender, gar nicht treffender Vergleich und man hat nicht beachtet, daß jene Unmöglichkeit, die läßlichen Sünden im Allgemeinen meiden zu können, nicht gleich der Summe mehrerer Gewichte als ein besonderes für sich Seiendes gefaßt und gedacht werden könne, sondern eben nur in den einzelnen konkreten Fällen Wirklichkeit hat. Kann daher der Gerechte jede einzelne läßliche Sünde an sich meiden und gereicht ihre Begehung ihm zur Schuld, so kann er, wie es wenigstens scheint, die läßlichen Sünden auch überhaupt meiden und die ganze Schwierigkeit bleibt bestehen.

Vielleicht faßt man jene Nothwendigkeit der läßlichen Sünden im Allgemeinen wohl richtiger nicht als eine absolute, sondern als eine bloß relative und moralische d. h. als eine selbstverschuldete auf. Gott gibt den Gerechten nicht jenes ungewöhnliche Maß von Gnaden, weil sie mit dem ihnen verliehenen Maße nicht so treu, wie sie sollten, mitgewirkt haben; sie begehen daher hinterher allerdings mit Nothwendigkeit läßliche Sünden, aber diese Nothwendigkeit ist doch keine absolute, sondern sie ist ihnen im Allgemeinen wie im Besonderen zuzurechnen, weil sie durch frühere Untreue jenes höhere ungewöhnliche Maß von Gnaden verscherzten. Zugleich versagt Gott, wie man wohl sagen und annehmen darf, dem gewöhnlichen Menschen jenes höhere Maß von Gnaden, und er läßt sie in läßliche Sünden fallen, um dadurch fortwährend ihre Demuth zu üben, sie zum Gebete und zur steten Wachsamkeit anzuspornen und dadurch vor einem tiefern Falle zu bewahren; der h. Jungfrau aber gab er jenes ausgezeichnete Maß, um sie als Gottesmutter besonders zu ehren und zu verherrlichen; sie ist als Gottesmutter die Hochgebenedeiete, die Mutter und der Quell der Gnaden und sie erfreuete sich daher selbst persönlich in geziemender Weise des höchsten Maßes derselben.

4) Die biblische Wahrheit des angegebenen Lehrsatzes ergibt sich mit aller Klarheit aus der Aufforderung Christi, Gott täglich um die Vergebung unserer Sünden anzuflehen, sowie aus jenen zahlreichen Schriftstellen, worin es schlechthin heißt, daß Niemand sich

rein erhalte von aller Sünde, daß auch der Gerechte, dem also das gewöhnliche Maß von Gnaden zu Theile wird, noch täglich falle [1]). „In vielen Dingen, sagt der Apostel Jakobus (3, 2), fehlen wir Alle," und eben so sagt der Apostel Joannes im ersten Briefe 1, 8: „Wenn wir sagen, wir haben keine Sünden, so betrügen wir uns selbst und die Wahrheit ist nicht in uns." Ganz dasselbe lehren die Väter und die Kirche. Der h. Augustin z. B. sagt (de natura et gratia c. 25): „Pelagius, obschon sehr scharfsinnig, hat doch wenig beachtet, daß auch die Gerechten in dem täglichen Gebete nicht vergebens sagen: Vergib uns unsere Schuld," und die Trientersynode definirt ausdrücklich (Can. 25): „Wenn Einer sagt, der einmal Gerechtfertigte könne während seines Lebens alle, auch läßliche Sünden meiden, es sei denn in Folge eines speciellen göttlichen Privilegiums, wie die Kirche dieses von der h. Jungfrau annimmt, der sei im Banne."

§. 82.

Fortsetzung. Nähere Bestimmung der nachgewiesenen Nothwendigkeit der Gnade.

1) Nach der gegebenen Darstellung bedarf es für den Menschen der innern göttlichen Gnade, damit er irgend eine wahrhaft gute Handlung im christlichen Sinne, ein theologice bonum vollbringe d. h. damit er eine Handlung vollbringe, welche die reine heilige Liebe zu Gott und Christus zu ihrem Motive hat und daher Ansprüche erwirbt auf ewige, himmlische Beseligung. Die wahre echte christliche Tugend erwächst in allen ihren Formen und Gestalten, in ihren Anfängen, wie in ihrer Vollendung nur schlechthin auf dem Boden der Gnade, nur der im Zustande der heiligmachenden Gnade befindliche Mensch, nur das Kind Gottes vermag dieselbe mit allen ihren Blüthen und Früchten in sich auszuwirken, und zwar nur unter dem beständigen Einflusse der aktuellen Gnade. Es entsteht daher die wichtige Frage: was ist von dem sittlichen Leben und Wirken des

---

1) Paralip. 6, 36. Proverb. 20, 9. 24, 16. ~~Eccles. 3, 2.~~

Menschen zu halten, der sich nicht im Zustande des Glaubens und der heiligmachenden Gnade befindet, also z. B. von dem Leben des Sünders, der geistig todt ist und selbst den Glauben verloren hat oder von dem sittlichen Leben das auf dem rein natürlichen Standpunkte stehenden Heiden? ermangelt all ihr Wollen und Thun nothwendig in jeder Beziehung des sittlichen Charakters, muß es etwa schlechthin für Sünde und zwar für Sünde zum Tode erklärt werden? oder können auch sie noch Handlungen setzen, die des sittlichen Geistes nicht gänzlich entbehren und verdienen von Gott wie auch immer belohnt zu werden? gibt es eine sogenannte natürliche oder philosophische Tugend im Gegensatze zur christlichen Tugend und vermag der gefallene Mensch sine fide et gratia dieselbe zu üben?

Diese Frage wurde bekanntlich von Wickleff und Huß und späterhin von den Reformatoren in ersterer Hinsicht bejaht und in zweiter Hinsicht gänzlich verneint; sie erklärten alle Handlungen des noch nicht Gerechtfertigten, des geistig Todten, also des Sünders und Heiden, wie sie auch sonst beschaffen sein möchten, geradezu für Sünden, und stellten die Behauptung auf, jede Handlung, welche nicht die reine himmlische Liebe zu ihrem Principe habe, habe die cupiditas vitiosa, die Liebe zum Bösen zu ihrem Quell; zwischen beiden, zwischen der reinen kindlichen heiligen Liebe und zwischen der cupiditas vitiosa gebe es kein Mittleres, und die Tugenden der Heiden seien daher nur glänzende Laster. Aehnliche Behauptungen wurden späterhin von den belgischen Theologen Bajus, Quesnell und Jansenius aufgestellt; sie erklärten: damit der Mensch irgend eine gute Handlung setze, dazu sei nicht bloß erforderlich, daß er den wahren Glauben besitze, sondern selbst auch dieses, daß er sich im Zustande geistiger Lebendigkeit, der heiligmachenden Gnade befinde, daß er wenigstens Gott auf unvollkommene Weise, angeregt durch die innere Gnade, aktuell liebe.

Die katholische Kirche dagegen hat alle diese Ansichten stets und immer als durchaus falsche und häretische verworfen, und daß dieses mit Recht geschehen sei, das ist aus inneren, wie aus positiven Gründen durchaus einleuchtend. Jenen Behauptungen gegenüber lehrt die katholische Kirche 1) daß der sündhafte, mit Schuld belastete Mensch, welcher sich nicht im Zustande des Glaubens und der Gnade befindet, also der habituellen wie der aktuellen Liebe ermangelt, desungeachtet

doch durch den Einfluß der aktuellen Gnade befähigt sei, allerdings keine eigentliche Heilshandlung im engeren und engsten Sinne, wohl aber eine zum Heile disponirende Handlung und insofern eine übernatürlich gute Handlung zu setzen, und daß demnach nicht alle Handlungen, welche der Rechtfertigung vorhergehen, schlecht sind, und sie beruft sich für diese ihre Ansicht mit Recht eben darauf, daß die Aktionen des Glaubens, der Hoffnung, der Furcht Gottes, welche den Sünder zur Rechtfertigung disponiren und die nur eine Frucht und Wirkung der übernatürlichen inneren Gnade und folglich gewiß gut und lobenswerth sind (S. VI. C. 6), nach der Schrift- und Kirchenlehre im Menschen sein können ohne die Liebe und zunächst nothwendig sind. Die rein kindliche Liebe zu Gott hat den Glauben und die Hoffnung zu ihrer nothwendigen Voraussetzung, und wenn man daher diese Wirkungen des h. Geistes nicht für sündhaft erklären will, so muß man einräumen, daß der sündhafte, nicht im Zustande der heiligmachenden Gnade und der vollkommenen Liebe befindliche Mensch unter dem Einflusse der aktuellen Gnade, selbst ein supernaturale bonum erschwingen könne. Die gegen Gott begangene Frevelthat ist und bleibt allerdings, bis sie gesühnt ist, angeschrieben im Schuldbuche Gottes und die Schuld derselben lastet quoad habitum fortwährend auf ihm; aber sie wiederholt sich doch nicht nothwendig quoad actum immer aufs Neue und sie afficirt daher nicht nothwendig sein gesammtes Wollen und Wirken. Wäre dieses der Fall, wäre das Wollen und Handeln des Todsünders vor der Rechtfertigung nur Sünde, erzeugte es sich schlechthin nur aus dem Principe der ihm allerdings fortwährend habituell innewohnenden Todsünde, so gäbe es für ihn offenbar gar keinen organischen Uebergang, keine entferntere und nähere Vorbereitung zur Bekehrung; der im Sünder keimende Entschluß, sein Leben zu bessern, würde nur bewirken, noch gottloser zu werden, was offenbar alles Ungereimtheiten sind. Wären die Handlungen des Sünders eben so viele Sünden, wäre die Furcht vor den göttlichen Strafgerichten, das Vertrauen auf seine Güte bloße Heuchelei und machten sie den Büsser nur noch strafbarer, wie könnten dann die Propheten, und selbst Christus, die Apostel, die Väter der Kirche den Sünder ermahnen, sich zu bekehren und ihn mit der Strenge der ewigen Strafen zu erschüttern suchen? Ganz gewiß rechnet Gott dem Sünder die heilsame

Furcht nicht zum Verbrechen an, er flößt sie vielmehr in seiner Barmherzigkeit ihm ein. Ganz mit Recht erklärt daher die Synode von Trient den Reformatoren gegenüber im Can. 7: „Wenn Jemand sagt, daß alle Handlungen, wie sie auch sein mögen, welche vor der Rechtfertigung geschehen, wirklich Sünden sind, oder daß sie den Zorn Gottes verdienen, oder daß, je mehr man sich anstrengt, sich der Gnade würdig zu machen, man desto schwerer sündige, der sei mit dem Banne belegt;" und eben so haben die Päbste Pius V., Gregor XIII., Urban VIII. und Clemens XI. die entgegengesetzten Propositionen des Bajus und Quesnell verworfen.

Die katholische Kirche lehrt dann 2) daß derjenige Mensch, der sich nicht im Zustande des Glaubens, der wahren christlichen Gotteserkenntniß befindet, und der also jedes inneren göttlichen Gnadeneinflusses ermangelt, z. B. der Heide, der Sünder, der den Glauben verloren hat, doch durch sich selbst, sine fide et gratia befähigt sei, ein moraliter vel naturaliter bonum zu vollbringen, daß seine Handlungen nicht deshalb, weil sie die reine heilige Liebe nicht zu ihrem Quell und die Gnade nicht zu ihrem Principe haben, nothwendig alles sittlichen Charakters ermangeln und geradezu Sünde seien.

Um sich von der Wahrheit dieser katholischen Lehre zunächst vom rationellen Standpunkte aus zu überzeugen, kommt es darauf an, die beiden sittlichen Ordnungen, die natürliche und übernatürliche und demnach insbesondere die verschiedenen Motive, welche das Wollen und Handeln des Menschen bestimmen können, scharf ins Auge zu fassen. Einmal 1) kann der Mensch das göttliche Lebensgesetz, das übernatürlich geoffenbarte, wie das natürliche ins Herz geschriebene, realisiren aus reiner uneigennütziger kindlicher Liebe und zwar aus dem Motive einer Liebe zu Gott, wie ihn nicht die natürliche Vernunft, sondern nur der theologische Glaube kennen lehrt nicht bloß als unsern absolut vollkommenen und allgütigen Schöpfer und Herrn, sondern als unsern liebreichen Vater, der uns zur innigsten Vermählung mit sich selber, zur Theilnahme an seiner Herrlichkeit und Seligkeit bestimmt und berufen hat, als den Spender übernatürlicher himmlischer Güter; ein solches Handeln und Wirken aus wahrhaft übernatürlichen theologischen Motiven ist das wahrhaft sittliche Handeln im christlichen Sinne, welches gilt für das ewige Leben,

und ein solches Handeln ist schlechthin nur die Wirkung des h. Geistes. Weiterhin 2) kann der Mensch aber auch eine pflichtmäßige Handlung vollziehen aus Furcht vor den natürlichen göttlichen Strafgerichten oder er kann sie setzen, weil das Gewissen sie diktirt, weil sie ihm an und für sich als gut, als erheischt durch die in der Schöpfung gegründete sittliche Ordnung erscheint, weil sie mit guten Folgen verknüpft ist, ja er kann sie setzen und verrichten aus Liebe und Gehorsam gegen Gott, wie ihn die Vernunft erkennt als unsern gütigen Schöpfer und Herrn, als den Spender natürlicher Wohlthaten, also aus dem Motive einer Liebe, welche ähnlich ist jener Liebe, wie sie der Sklave seinem strengen, aber gütigen Herrn gegenüber äußert und äußern kann. Endlich 3) kann aber auch der Mensch eine pflichtmäßige, an sich gute Handlung setzen, um dadurch geradezu einen schlechten, nichtswürdigen Zweck zu erreichen. In diesem letztern Falle vernichtet offenbar die Unlauterkeit des Motives den sittlichen Charakter der Handlung gänzlich und eine solche Handlung ist daher ungeachtet ihrer materiellen Uebereinstimmung mit dem Gesetze des Guten nicht nur ohne alle sittliche Bedeutung, sondern eine schlechte, sündhafte Handlung. Bei der zweiten Klasse von Handlungen fehlt aber dagegen bloß das wahrhaft gute christliche Motiv; deshalb kann und darf man sie aber offenbar den letzteren Handlungen, bei denen ein positiv schlechtes Motiv wirksam ist, in keiner Weise gleich setzen, sondern man muß sie, wenn auch als sittlich unvollkommene im christlichen Sinne, aber doch immerhin als sittlich gute, lobenswerthe Handlungen bezeichnen. Solche sittlich unvollkommene, aber doch immerhin gute, lobenswerthe Handlungen, welche aus rein natürlichen Motiven sich erzeugen, vermag nach der katholischen Lehre auch der nicht gerechtfertigte Mensch, der Sünder, ja selbst der ungläubige Mensch, der sich nicht der christlichen Gotteserkenntniß erfreut, durch die ihm innewohnende natürliche Kraft zu verrichten; sowie der gefallene Mensch, wenn seine Entwicklung unter günstige Bedingungen gestellt ist, in einem gewissen Maße wenigstens durch sich selbst zu der Erkenntniß Gottes als seines gütigen Schöpfers und Herrn, sowie zu der Erkenntniß der in der Schöpfung gegründeten sittlichen Ordnung sich erheben kann, so vermag er auch die Güte und Liebe seines Schöpfers durch sich selbst mit entsprechenden Dankgefühlen zu erwiedern und das natürliche Gesetz des Guten in

einem gewissen Maße wenigstens mit seiner natürlichen Kraft zu erfüllen, er folgt nicht nothwendig in Allem den Lockungen der ihm innewohnenden bösen Lust, und nicht alles Wollen und Wirken des Nichtwiedergebornen ist daher nothwendig sündhaft; es gibt vielmehr ein Mittleres zwischen der cupiditas vitiosa und zwischen der charitas Dei supernaturalis, nämlich die rein natürliche, aus natürlichen Motiven sich erzeugende Liebe zu Gott und zum Guten, ein naturaliter bonum. Müßte zu allen Handlungen, um nicht Sünde zu sein, die reine, heilige, aus übernatürlichen Motiven sich erzeugende Liebe zu Gott mitwirken, dann würde sich wohl Niemand im Zustande der heiligmachenden Gnade befinden; denn auch der Gerechte setzt oft solche Handlungen einer bloß natürlichen Ordnung; die ihm habituell innewohnende heilige Liebe zu Gott mit ihren übernatürlichen Motiven durchdringt nicht immer aktuell sein Wollen und Wirken und gibt ihm das höhere himmlische Gepräge; er folgt oft rein natürlichen Antrieben. Solche Handlungen einer natürlichen sittlichen Güte treten uns denn auch überall in der alten heidnischen Welt entgegen; überall macht sich die Idee des Guten in irgend einer Form und Gestalt kennbar und sichtbar, mag sie denn auch noch so unvollkommen sein, überall erheben sich über dem Haufen derjenigen Menschen, bei denen das geistige Vermögen bloß im Dienste der Sinnlichkeit und der sinnlichen Triebe thätig ist, Einzelne, welche ein besseres ahnen, erkennen und erstreben, überall scheinen den Menschen die höheren Ideen, zwar allerdings nicht bis zur klaren lichten Anschauung, aber doch immer hell genug, um sie als der Vernunft ursprüngliche Anschauungen zu erkennen. Die Erkenntniß Gottes als unsers Schöpfers und Herrn und die Erkenntniß seines natürlichen Gesetzes ist überall vorhanden, wenn auch allerdings nicht in ihrer ganzen Reinheit und Vollkommenheit, und ihre Verwirklichung wird überall vollkommner oder unvollkommner angestrebt. In Beziehung nun auf dieses rein natürliche religiös-sittliche Streben und Wirken der heidnischen Menschheit haben wir in keiner Weise nothwendig die Wirksamkeit der übernatürlichen äußern und innern Gnade anzunehmen; die natürliche sittliche Kraft des Menschen, unterstützt von äußeren Gnaden und von dem allgemeinen influxus divinus erscheint vielmehr als ausreichend. Die natürlichen religiös-sittlichen Kräfte und Anlagen des Menschen haben ja in Folge des Falles vorzugsweise nur

ihre übernatürliche himmlische Weihe verloren, sie sind zum höchsten nur geschwächt, aber nicht gänzlich vernichtet. In seiner Vernunft behielt daher auch der gefallene Mensch noch immer die Kraft, sich zu einer natürlichen Erkenntniß Gottes und des Göttlichen emporzuschwingen und in den Ueberresten seiner sittlichen Freiheit behielt er noch immer die Kraft, die niederen schlechten Triebe, wenn auch nicht völlig zu besiegen, aber doch mit größerem oder geringerem Erfolge zu bekämpfen und ihnen gegenüber das natürliche Lebensgesetz vollkommner oder unvollkommner zu erfüllen. Alles dieses muß nothwendig angenommen werden, wenn man den Menschen in seinem gefallenen Zustande noch als Menschen bestehen lassen und nicht zum Thiere herabwürdigen will, wenn man nicht den so nothwendigen und wichtigen Unterschied von Natur und Gnade gänzlich verwischen und aufheben und nicht mit den Reformatoren, mit Bajus und Jansenius annehmen und behaupten will, die ursprüngliche Vollkommenheit des Menschen, seine himmlische Bestimmung u. s. w. sei ein naturale et debitum gewesen. War sie dieses und verlor der Mensch in Folge des Falles dieselbe gänglich, wie Schrift und Kirche lehren, dann ist allerdings der gefallene Mensch eines Guten nicht mehr fähig, all sein Thun und Wirken ist dann Sünde oder doch ethisch indifferent. Ganz anders verhält es sich aber, wenn die ursprüngliche Vollkommenheit eine übernatürliche war, wie sie es war nach der Schrift- und Kirchenlehre.

Wie mit dem Nichtchristen, dem Heiden, so verhält es sich denn auch in dieser Hinsicht in gleicher Weise mit dem Christen, der wirklicher Todsünder ist und selbst den Glauben verloren hat. Auch sein aktuelles Wollen und Wirken geht nicht nothwendig überall aus positivem Hasse Gottes und des Guten hervor, sondern auch er ist noch immer natürlicher guter Regungen fähig und er kann dieselbe in entsprechenden Werken offenbaren. Sowie der Gerechte nicht immer aus dem Principe der ihm habituell innewohnenden Liebe handelt, wie die höheren himmlischen Motiven nicht immer, in jedem Momente lebendig vor seine Seele hintreten und sein Wollen und Handeln bestimmen, wie er ganz häufig natürlichen Antrieben folgt, so handelt auch der Todsünder nicht immer nothwendig aus dem Principe seiner habituellen Schlechtigkeit. Thaten für den Himmel, ein supernaturaliter bonum kann der Ungläubige, der Todsünder

allerdings nicht vollziehen, ihm fehlt der Geist der reinen himmlischen Liebe und es ist absolut unmöglich, daß sich dieselbe in der Gnadenentblößten Brust erzeuge; darum geht allen seinen Handlungen der Charakter der theologischen Vollkommenheit allerdings gänzlich ab, aber keinesweges doch die natürliche sittliche Güte, die rein sittliche Qualität.

2) Diese bisher entwickelte Ansicht nun, daß es eine natürliche Sittlichkeit gebe und daß der ungläubige nichtwiedergeborne Mensch, welcher der Wirksamkeit der übernatürlichen inneren Gnade ermangelt, gute Handlungen einer natürlichen Ordnung in welchem Maße auch immer durch eigene Kraft verrichten könne, daß seine Handlungen nicht nothwendig und schlechthin Todsünden seien, hat in der Schriftlehre ihre feste Grundlage, und zwar geht ihre biblische Wahrheit mit aller Klarheit daraus hervor, daß die h. Schrift an den Ungläubigen, Sündern gewisse Handlungen und Thaten geradezu rühmt und die Verheißung irdischen Lohnes, irdischen Segens damit verbindet. Selbstredend sind nun aber nach unserm nothwendigen Denken Werke, welche in der h. Schrift gerühmt werden und welche Gott mit irdischem Segen belohnt, sowohl ihrem objektiven materiellen Gehalte nach als in ihrer Absicht, ihrem inneren Geiste nach gute Werke; das in seiner Absicht schlechte Werk kann ja der heilige Gott nicht belohnen, sondern nur bestrafen, und insofern daher die heil. Schrift an den Ungläubigen und Nichtbekehrten gewisse Handlungen rühmt, insofern lehrt sie damit einschließlich, daß nicht alle Handlungen des Menschen vor dem Glauben und vor der Gnade Todsünden sind, daß der Mensch auch ohne die innere Gnade, sine fide et gratia befähigt sei, ein moraliter bonum zu vollbringen. Die heil. Schrift rühmt z. B. an den ägyptischen Frauen, daß sie Gott fürchteten und den Befehl des Pharao, alle israelitischen Knaben zu tödten, nicht vollzogen. Die ägyptischen Frauen kannten den wahren Gott, den Gott der Offenbarung nicht, und ihre That ging also gewiß nicht aus übernatürlichen Motiven, wie sie der Glaube darbietet, sie ging nicht aus reiner heiliger Liebe zu dem wahren Gotte hervor; sie war vielmehr die Frucht und Wirkung ihrer natürlichen Güte und Milde, ihrer natürlichen mütterlichen Liebe, ihrer natürlichen Gottesfurcht, die Frucht ihrer Ueberzeugung von der inneren Schändlichkeit des Mordes; dennoch rühmt die h. Schrift ihre That

und sie hatten Gottes zeitlichen Segen; Gott rechnete es ihnen zum Verdienste an, daß sie jenen natürlichen Motiven folgten und nicht die Mordlust des Pharao theilten, ihre That war also eine gute, löbliche That, und der ungläubige Gnadenentblößte Mensch vermag also immerhin durch sich selbst ein moraliter bonum zu vollbringen. Nach Ezechiel 29, 17—21 erwarb sich der König Nabuchodonosor dadurch, daß er Gottes Willen gemäß den Krieg gegen die Tyrier unternahm und glücklich führte, den Beifall Gottes und er empfieng zum Lohne seines Gehorsams das Land Aegypten. Der h. Hieronymus bemerkt zu diesem Ausspruche: „Aus diesem Beispiele lernen wir, daß auch die Heiden, wenn sie etwas Gutes thun, durch Gottes Gericht nicht ohne Belohnung gelassen werden.“ Nach dem Buche Josue K. 2 vollbrachte die Rahab, welche eine große Sünderin war, in der heimlichen Beherbung der israelitischen Kundschafter eine gute That und sie erwarb sich dadurch Gottes Segen. Nach Apostelgeschichte K. 10 waren die Gebete und Almosen des noch nicht bekehrten Kornelius nicht Sünde und Verbrechen, sondern gute Werke, welche ihn theils negativ vorbereiteten zum Empfange der Rechtfertigungsgnade, theils ihm die Gnade der Bekehrung de congruo verdienten. In gleicher Weiser rühmt der Apostel Paulus nach Apostelgeschichte K. 28 die Gastfreundschaft, welche die Mileter gegen ihn und Barnabas übten, und er betrachtet sie nicht als ein Verbrechen, sondern als Beweis eines edlen Herzens.

Man kann in Beziehung auf die Beweiskraft dieser und anderer Stellen [1]) einwendend bemerken: es ergebe sich aus diesen Stellen allerdings, daß die Handlungen des ungläubigen, noch nicht wiedergebornen Menschen, des Sünders, des Heiden nicht nothwendig stets und überall Sünden seien, daß er vielmehr noch immer befähigt sei, einzelne sittlich gute Handlungen zu vollbringen und so oft keine größere Versuchung dränge, der natürlichen Sittlichkeit gemäß z. B. gerecht, mäßig, keusch zu handeln; allein es liege in diesen Stellen doch nicht ausgesprochen, daß er dazu ohne allen innern Gnadenbeistand befähigt sei; man müsse vielmehr eine zweifache innere Gnade unterscheiden, eine gratia interna supernaturalis und

1) Daniel 4, 2—4. Jon. 3, 10. Luc. 18, 13—14.

eine gratia interna naturalis d. h. eine Gnade, die nicht bloß übernatürlich in ihrem Principe, sondern auch zugleich übernatürlich in ihrem Endziele, in ihrer Wirkung sei, und eine Gnade, welche bloß übernatürlich in ihrem Principe (Gott), aber natürlich in ihrem Endziele sei, welche die natürliche sittliche Erkenntniß und Willenskraft des Menschen nicht über sich selbst erhebe, sondern sie bloß unterstütze und kräftige, auf daß sie durch sich selbst das natürliche Sittengesetz erkenne und es im Leben verwirkliche; diese letztere Gnade sei auch der Heidenwelt und dem Sünder zu vindiciren, und ihre Nothwendigkeit zum natürlich guten Handeln werde in den angeführten Stellen nicht ausgeschlossen. Man muß dieser Einwendung gegenüber einräumen, daß in den angeführten Schriftstellen die Nothwendigkeit der gratia interna naturalis nicht ausdrücklich ausgeschlossen werde; allein es handelt sich hier auch gar nicht um die Frage nach der Nothwendigkeit oder Nichtnothwendigkeit der natürlichen Gnade, der äußern und innern, sondern es wird einzig gefragt, ob der gefallene Mensch sine fide et gratia (supernaturali) durch die ihm innewohnende Kraft befähigt sei, das natürliche Sittengesetz zu erkennen und zu üben, oder ob er nur durch den Glauben von ihm wissen und nur unterstützt von der übernatürlichen inneren Gnade dasselbe im Leben vollziehen könne. Diese Frage findet aber in den angeführten, sowie in anderen noch deutlicher sprechenden Stellen ganz entschieden ihre Beantwortung im ersteren Sinne. Wenn Christus z. B. (Matth. 5, 46 und 7, 11) sagt: „Wenn ihr diejenigen liebt, welche euch lieben, und wenn ihre eure Brüder grüßet, was thut ihr da Besonderes? thun das nicht auch die Heiden," so spricht er es wohl entschieden aus, daß der Gnadenentblößte Mensch immerhin guter sittlicher Regungen, Regungen einer natürlichen Nächstenliebe fähig sei und Werke einer solchen Liebe durch eigene Kraft verrichten könne. Eben so lehrt der Apostel Paulus in der bekannten Stelle des Römerbriefes 2, 14, die nach der wahrscheinlichsten Deutung und nach der Ansicht der meisten Väter nicht auf die bekehrte, sondern auf die noch unbekehrte Heidenwelt sich bezieht, ausdrücklich, daß die Heiden, welche das positiv geoffenbarte Gesetz des Guten nicht kennen, also nicht dem Reiche der Gnade angehören, von Natur d. h. durch eigene ihnen verbliebene Kraft das thun, was zum Gesetze gehört, daß das Gesetz ihnen ins Herz geschrieben sei und daß das

Gewissen ihnen Lob oder Tadel spende, je nachdem sie es befolgt oder nicht befolgt haben, und er widerspricht also ganz bestimmt jener Ansicht, wornach alle Werke der Ungläubigen und Nichtgerechtfertigten Sünden seien, er erkennt ausdrücklich an, daß sie das natürliche Gewissensgesetz erfüllen und insofern wahrhaft gute Werke verrichten könne. Daß nun die Stelle im Römerbriefe 4, 15, worin es heißt: „lex iram operatur, das Gesetz wirkt den göttlichen Zorn," damit nicht im Widerspruche stehe, daß man daraus nicht mit Bajus und Jansenius folgern könne und dürfe, Alles, was der Gnadenentblößte, auf dem bloßen Gesetzesstandpunkte stehende Mensch thue und wirke, sei Sünde, das bedarf keiner näheren Erörterung. Das Gesetz, das natürliche, wie das jüdische Statutargesetz, seine Kenntniß wirkt nach dieser Stelle den Zorn Gottes nicht deshalb und nicht in dem Sinne, als könne der Mensch das Gesetz ohne die Gnade nur schlechthin übertreten, sondern es wirkt den Zorn einmal deshalb, weil es per accidens, aber durch die Schuld der Menschen ganz häufig zu bewußten freien Gesetzesübertretungen, zum Sündigen veranlaßt, dann aber auch deshalb, weil die bloße Beobachtung des Gesetzes, die bloße Gesetzestreue ohne die Gnade, ohne den Glauben an Christus keine rechtfertigende Kraft besitzt und den Menschen nicht befreiet von der Schuld und vom Zorne Gottes. Auch die Stelle im Römerbriefe K. 14, 23, wo es heißt: omne, quod non est ex fide, peccatum est, beweiset nicht, was sie beweisen soll, daß nämlich der ungläubige Gnadenentblößte Mensch nur sündigen könne; denn unter der fides ist hier nach dem Contexte nicht die fides theologica, der übernatürliche theologische Glaube, sondern die allgemeine fides practica, die Gewissensüberzeugung überhaupt zu verstehen, und der Sinn jener Stelle ist daher kein anderer als: Alles, was nicht nach dem Gewissen, nach der eigenen besten Ueberzeugung, sondern gegen das Gewissen und im Widerspruch mit seinen wie auch immer durch Vernunft oder Offenbarung erkannten und anerkannten Forderungen geschieht und gethan wird, ist Sünde. Was dann insbesondere noch jene Schriftstellen betrifft, worin es heißt, daß wir ohne Christus, ohne seine Gnade nichts Gutes vermögen u. s. w., so ist in ihnen nicht von einer wie auch immer beschaffenen Sittlichkeit, sondern nur von der christlichen Heiligkeit die Rede, die zum ewigen Leben führt, und sie wollen nur dieses lehren, daß sowie der noch unversehrte

Mensch zu ihrer Uebung der übernatürlichen Gnade bedurfte, so um so mehr der gefallene Mensch der Gnade Christi bedürfe; nicht aber sollen und wollen sie lehren, daß es keine natürliche Sittlichkeit gebe und daß der Mensch die Kraft, sie zu üben, nicht in sich selbst besitze [1].

3) Sowie nun die h. Schrift jene häretische Ansicht, daß der Ungläubige und der Sünder ohne die Gnade gar nichts Gutes vermöge, daß all ihr Thun Sünde sei, mit aller Entschiedenheit verwirft, so geschieht dasselbe von Seite der Väter, und die Kirche insbesondere hat sie feierlich auf der Synode von Trient, sowie in mehreren päbstlichen Bullen verworfen. Anlangend die Lehre der Väter, so genügt es bloß auf den h. Augustin hinzuweisen, auf den sich sonst die Gegner, Bajus und Jansenius u. s. w. vorzugsweise berufen und dem sie ganz mit Unrecht jenen bekannten Ausspruch zuschrieben: virtutes paganorum splendida vitia. In seiner Schrift de spiritu et littera c. 27 sagt Augustin [2]: „Auch diejenigen, welche Gott nicht der Wahrheit gemäß verehren, also Ungläubige und Sünder verrichten mitunter Thaten, welche nicht nur keinen Tadel, sondern mit Recht Lob verdienen; sieht man jedoch auf den innern Geist ihrer Thaten, auf die zu Grunde liegenden Zwecke und Absichten, so trifft man kaum etwelche an, welche das Lob der Gerechtigkeit wahrhaft in vollem Sinne verdienen, d. h. der ungläubige Mensch, der Heide, der Sünder verrichtet allerdings nach Augustin sehr selten Werke der natürlichen Sittlichkeit, die ihrem inneren Geiste nach wahrhaft gut sind; meist und gewöhnlich gehen sie aus rein äußerlichen oder gar aus unlauteren Motiven, aus Stolz, Hochmuth, Ehrgeiz u. s. w. hervor und sie ermangeln insofern in jedem Sinne des wahrhaft sittlichen Charakters, sie sind bloß äußerlich gut, an sich aber ethisch indifferent oder gar glänzende Laster;

1) Ueber andere biblische Einwendungen vergleiche man die Lehre von der Erbsünde Dog. V. S. 378.

2) Cf. Hieron. In epist. ad Gal. c. 1. 16: Ex quo perspicuum est, natura omnibus Dei inesse notitiam nec quemquam sine Christo nasci, et non habere semina in se sapientiae et iustitiae reliquarumque virtutum. Unde multi absque fide et Evangelio vel sapienter faciunt aliqua vel sancte, ut inopi munum porrigant, non opprimant vicinos, non aliena diripiant. Cf. Basil. Hom. 9 in Hexaem. 4. Greg. Mag. in Evang. l. 2 hom. 27.

aber mitunter verrichtet doch, wie der h. Augustin ausdrücklich einräumt, auch der Ungläubige wirklich solche wahrhaft gute Werke der natürlichen Ordnung, und er kann sie an sich, wenn er will und seine Kraft recht verwendet, verrichten. Der h. Augustin fügt dann in derselben Schrift (c. 28) als Grund hinzu: durch den Fall sei das göttliche Ebenbild im Menschen nicht in der Weise vernichtet, daß gar keine Züge von demselben in ihm zurückgeblieben wären; es dürfe und müsse vielmehr gesagt werden, daß auch in dem verworfensten Leben noch edlere Gedanken und Regungen auftauchen könnten; aber sowie die läßlichen Sünden den Gerechten nicht ausschlössen vom ewigen Leben, so nützten auch die guten Werke des Sünders, ohne welche kaum das Leben auch des schlechtesten Menschen dahinfließe, ihm nichts zum ewigen Heile, d. h. die guten Werke, welche der Sünder, der Ungläubige verrichtet und verrichten kann, sind zwar an sich gut, aber sie gehören bloß der natürlichen Ordnung an, sie sind bloß gut der Substanz nach (secundum substantiam), aber sie sind nicht zugleich der Art nach (secundum modum) gut, d. h. nicht getragen von den höheren übernatürlichen Motiven, nicht gut im christlichen Sinne, daher unnütz zum Heile, ihr Lohn ist deshalb vorzugsweise ein bloß irdischer und für das ewige Geschick des Menschen bewirken sie bloß dieses, daß die positive Strafe im jenseitigen Leben für einen solchen Menschen eine mildere sein wird. Nach der Lehre des h. Augustin gibt es also eine natürliche Sittlichkeit und der gefallene Mensch ist durch sich selbst befähigt, Werke derselben zu verrichten.

Ganz dasselbe ergibt sich aus der eigenthümlichen Art und Weise, wie der heil. Augustin und die unter seinem Einflusse abgehaltenen Concilien den Pelagianern und Semipelagianern gegenüber die Nothwendigkeit der Gnade begränzen und näher bestimmen; sie sagen und lehren, daß der gefallene Mensch absolut unvermögend sei, ein wahrhaft Gutes, auch nur das Geringste ohne die Gnade aus eigener Kraft zu vollbringen, sie fügen dann aber fast immer ausdrücklich hinzu, daß sie von jenen guten Handlungen reden, welche zum ewigen Leben ersprießlich seien, oder welche zur heiligen Frömmigkeit, zur wahren Gerechtigkeit gehören oder welche verrichtet werden, wie es nöthig, ersprießlich ist um Werth zu haben für das ewige Leben, und sie sprechen also eben durch diese Zusätze indirekt und einschließ-

lich es aus, daß es auch noch andere gute Handlungen gebe, zu denen die Gnade nicht nothwendig sei, nämlich Handlungen einer natürlichen Sittlichkeit, einer natürlichen Güte. Gäbe es nur Eine Sittlichkeit, die christliche, dann wären jene Zusätze durchaus überflüssig.

Wenn der h. Augustin daher in andern Stellen ganz scharf sich ausspricht und z. B. sagt und lehrt: der gefallene Mensch habe von und aus sich selbst nur Sünde und Lüge, der freie Wille habe nur das Vermögen, zu sündigen; wo die Liebe zu Gott, die charitas Dei nicht herrsche, da herrsche die sündhafte Begierde (Enchir. c. 117), so sind diese und andere Aussprüche nothwendig in einem milderen Sinne zu verstehen und er will mit dem ersten Satze wohl nichts anderes sagen als: der Mensch besitze auf dem sittlichen Gebiete als sein Eigenthum im strengsten Sinne nur Lüge und Sünde, alles Gute aber, was er verrichte, auch das bloß natürlich Gute sei Geschenk Gottes im weiteren Sinne, er verrichte es nur mit einer ihm in der Schöpfung verliehenen und nach dem Falle verbliebenen Kraft und es sei also nicht, wie die Sünde sein ausschließliches Eigenthum. Andere Theologen deuten diesen Ausspruch in noch anderer Weise, wie in der Lehre von der Erbsünde an der schon angeführten Stelle (S. 379) näher ausgeführt ist. Mit dem zweiten Satze aber: „der freie Wille könne nur sündigen" will er, wohl bloß dieses sagen: der gefallene Mensch könne in Beziehung auf das übernatürliche göttliche Lebensgesetz durch sich selbst keine gottgefällige Thätigkeit entwickeln, sondern in dieser Hinsicht besitze er nur das traurige Vermögen, es übertreten zu können. In dem dritten Satze endlich: „wo die charitas Dei nicht herrsche, da herrsche die sündhafte Begierde," versteht Augustin nach einer möglichen Deutung unter der Liebe Gottes nicht die charitas Dei per spiritum sanctum infusa, die übernatürliche christliche Liebe, sondern er faßt sie ganz allgemein, insofern sie auch die natürliche Liebe Gottes in sich schließt, und in dieser Auffassung gibt es allerdings kein Mittleres zwischen der sündhaften Begierde und der Liebe Gottes und der Satz ist richtig, daß, wo die Liebe zu Gott nicht herrsche, da die Sünde herrsche; unrichtig ist er aber, wenn man unter der Liebe die übernatürliche christliche Gottesliebe, die charitas per spiritum sanctum infusa versteht; denn alsdann gibt es ein Mittleres zwischen der vitiosa cupiditas

und der charitas Dei, nämlich die natürliche Liebe Gottes als unsers Schöpfers und Herrn, deren auch der gefallene Mensch noch fähig ist und deren Realität auch der h. Augustin in andern Stellen anerkennt [1]). Vielleicht will der h. Augustin mit jenem Ausspruche aber auch bloß dieses sagen, daß in der christlichen Zeit und unter Christen überall dort, wo die heilige Gottesliebe nicht herrsche, gewöhnlich und fast immer die Sünde, die sündhafte Begierde herrsche, und in dieser Auffassung enthält er volle Wahrheit, schließt dann aber den hier zu bekämpfenden Irrthum nicht in sich. Der Christ, der das übernatürliche christliche Lebensgesetz kennt, wird in der That wohl immer faktisch, wenn er von ihm sich lossagt, zugleich auch von dem natürlichen göttlichen Lebensgesetze sich lossagen oder wenn er es noch erfüllt, es wohl nicht in der rechten Weise, sondern nur aus äußeren Rücksichten, auf eine ethisch indifferente Weise erfüllen; allein dabei besteht doch, daß er es an sich erfüllen könne, daß er der natürlichen sittlichen Kraft und Anlage nicht gänzlich ermangele und nothwendig in Allem sündige, und eben nur in diesen Behauptungen besteht der hier zu bekämpfende gefährliche Irrthum [2]). Das

1) Serm. 349. c. 1. 2. Charitas alia est divina alia humana; alia est humana licita alia illicita . . . Licita est humana charitas, qua uxor diligitur, illicita, qua meretrix vel uxor aliena . . . Liceat vobis humana charitate diligere coniuges, diligere filios, amicos, cives. Omnia enim ista nomina habent necessitudinis vinculum et gluten quodam modo charitatis. Sed videtis istam charitatem esse posse et impiorum, id est paganorum, Judaeorum, haereticorum.

2) So groß übrigens das Ansehen des h. Augustin mit Recht ist, so hat er doch auf Untrüglichkeit keinen Anspruch und er selbst räumt ein, daß man ihm nicht in Allem zu folgen verpflichtet sei. „Ich will nicht, sagt er (de dono persev. c. 21), daß man mir in Allem folge, als nur in demjenigen, worin ich nach reiflicher Ueberlegung nicht geirrt habe. Deswegen verfasse ich jetzt diese Bücher, in welchem ich manches von meinen früheren Werken zurücknehme, um zu zeigen, daß auch ich selbst nicht immer mir in Allem gleich geblieben bin. Ich glaube zwar, daß ich unter Gottes Barmherzigkeit im Schreiben fortgeschritten bin, nicht aber, daß ich mit der Vollkommenheit angefangen habe; es wäre nicht wahrhaftig, sondern hochmüthig gesprochen, daß ich ohne irgend einen Irrthum in meinem gegenwärtigen Lebensalter bereits zur Vollkommenheit in meinen Schriften gekommen wäre.“ Die Kirche hat deshalb auch folgende These verworfen: Ubi quis invenerit doctrinam in Augustino clare fundatam, illam absolute potest tenere et docere, non respiciendo ad ullam Pontificis bullam. Cf. Decr. Alex. VIII prop. 30.

Leben der Gnade hat die natürliche religiös-sittliche Anlage zu seiner nothwendigen Voraussetzung und Basis, und diese Anlage darf im Menschen nicht gänzlich zerstört sein, sondern sie muß sich noch äußern und bethätigen können, wenn die Lehre von der Erbsünde Bestand haben soll.

Ganz in demselben Sinne und Geiste wie die Väter sprechen in dieser Beziehung auch die Scholastiker sich aus. Der h. Thomas sagt in seiner Prima secundae 9. 109. art. 2.: „Die menschliche Natur ist durch die Sünde nicht gänzlich (totaliter) verdorben, so daß sie von allen höheren Kräften gänzlich entblößt wäre und in Allem sündigte; der Mensch kann vielmehr auch im Stande der verdorbenen Natur durch die ihm verbliebene Kraft ein einzelnes Gute vollbringen."

Die Kirche selbst hat sich dann über diesen Gegenstand dem Huß und Wikleff gegenüber auf dem Concilium von Konstanz und den Reformatoren gegenüber auf der Synode von Trient ausgesprochen. In dem Can. 7 der Sess. VI heißt es ausdrücklich: Si quis dixerit, opera omnia, quae ante iustificationem fiunt, quacunque ratione facta sint, vera esse peccata, anathema sit. Dieser Kanon ist seiner Fassung nach ganz allgemein und er spricht daher nicht bloß dieses aus, daß die Akte, wodurch der gefallene Mensch zu seiner Rechtfertigung hindurchdringt, z. B. Glaube, Furcht, Reue u. s. w. nicht Sünden, sondern gute Akte seien, sondern daß der gefallene Mensch auch, was die Reformatoren läugneten, ein natürlich Gutes vollbringen könne. Auch die Erklärung der Trientersynode, daß die sittlichen Kräfte des Menschen in Folge des Falles nicht zerstört, sondern nur geschwächt und verunreinigt seien, nöthigt, wenn man sie mit der anderweitigen Lehre der Synode, daß der gefallene Mensch absolut unvermögend sei, ein auf das ewige Leben bezügliches Gute durch sich selbst zu vollbringen, in Verbindung setzt, ganz unmittelbar zu der Annahme, daß es nach der Anschauung der Synode eine von der christlichen Sittlichkeit verschiedene natürliche Sittlichkeit gebe und daß der gefallene Mensch durch eigene Kraft auf ihrem Gebiete mancherlei leisten könne. In demselben Sinne sprechen sich auch die verschiedenen dogmatischen Bullen aus, welche die Päbste Pius, Gregor und Urban gegen Bajus, Quesnell und Jansenius erließen. Alle diese Sektirer lehrten folgende Sätze: die

ursprüngliche auf das ewige Leben bezügliche Vollkommenheit des Menschen sei ein naturale et debitum gewesen und durch den Verlust derselben in Folge des Falles habe der Mensch daher alle Kraft zum Guten verloren und er könne ohne die Gnade Christi nur sündigen, es gebe nur Eine Sittlichkeit und Tugend, nämlich nur die auf das ewige Leben bezügliche, christliche und der Mensch strebe daher nothwendig entweder in heiliger Liebe zu Gott empor oder er suche mit sündhafter Begierde verbotenen Genuß; durchaus eitel und zum Hohne und Spott der h. Schrift und der Väter ersonnen sei jene Unterscheidung einer doppelten Liebe, der natürlichen nämlich, wodurch Gott als Urheber der Natur, und der aus der Gnade entsprungene, wodurch er als Urheber der ewigen Glückseligkeit geliebt werde (Prop. Baj. 34); es gebe keinen wahren Gehorsam gegen das Gesetz, der ohne Liebe geschehe (P. 16); Alles, was der Sünder oder der Knecht der Sünde thue, sei Sünde (35), es sei ein pelagianischer Irrthum, zu sagen, daß der freie Wille irgend eine Sünde zu meiden vermöge (28), der Wille, dem die Gnade nicht zuvorkomme, habe kein Licht, es sei denn, um sich zu verirren, kein Feuer, es sei denn, um sich ins Verderben zu stürzen, er sei fähig zu allem Bösen, unfähig zu jeglichem Guten (P. Q. 39); ohne die Gnade könne er nichts lieben, es sei denn zu seiner Verdammniß (P. Q. 40). Was nun so diese Theologen von dem Wollen des Guten lehrten, daß es ohne die Gnade kein solches gebe, das lehrten sie auch von der Erkenntniß. „Was können wir, sagt Quesnell, anders sein, denn Finsterniß, Irrthum und Sünde ohne das Licht des Glaubens, ohne Christus und ohne Liebe (48)?" jede Erkenntniß Gottes, auch die natürliche, auch jene, welche man bei den heidnischen Philosophen finde, könne nur von Gott d. h. von der Gnade kommen und ohne die Gnade bringe sie statt Ehrfurcht, Liebe und Dankbarkeit gegen Gott, nur Anmassung, Eitelkeit und Widerspänstigkeit hervor (49). Alle diese Sätze wurden nun von den Päbsten als falsche und häretische in besonderen Bullen verworfen, und die Päbste sanktionirten also eben damit die entgegengesetzte altkirchliche Lehre, daß es eine natürliche Sittlichkeit d. h. eine Erkenntniß und Liebe Gottes und seines Gesetzes gebe, die aus der natürlichen Anlage des Menschen entspringe und daß diese zu unterscheiden sei von jener Erkenntniß

und Liebe Gottes, welche durch den h. Geist eingegossen wird und ins ewige Leben hinüberführt.

4) Die orthodoxe protestantische Theologie ermüdet nicht, die katholische Kirche wegen dieser Lehre, daß es eine sogenannte natürliche oder philosophische Tugend gebe, und daß nicht alles Handeln des Menschen vor der Rechtfertigung Sünde sei, des Pelagianismus oder doch des Semipelagianismus zu beschuldigen. Es ist jedoch, wie schon die gegebene Darstellung gezeigt hat, nur Mangel an einer genaueren Kenntniß des katholischen Dogmas, Mangel an Unterscheidung zwischen dem ordo naturalis und dem ordo supernaturalis, was eine solche Beschuldigung möglich macht. Der Semipelagianismus behauptete und lehrte ja, daß der Mensch die gläubige Sehnsucht, das Verlangen nach dem neuen christlichen Leben ohne den inneren göttlichen Gnadenbeistand in sich erzeugen könne. Diese semipelagianische Ansicht verwirft nun aber die katholische Kirche mit aller Entschiedenheit als eine häretische, und wenn sie daher die Möglichkeit und Wirklichkeit einer natürlichen Tugend lehrt, so versteht sie eben darunter nicht die christliche Tugend, sondern sie meint damit eine Tugend und ein religiös-sittliches Leben, welches von der Vollkommenheit des christlichen Lebens noch weit entfernt ist und sich von demselben specifisch unterscheidet. Die katholische Kirche anerkennt Grade und Stufen im religiös-sittlichen Leben, sie unterscheidet zwischen natürlichen und übernatürlichen Motiven des religiös-sittlichen Handelns, zwischen einem bonum naturale et supernaturale. Die Motive der natürlichen Tugend sind nach ihr hergenommen von den natürlichen Verhältnissen, worin der Mensch zu Gott als seinem Schöpfer und Herrn steht; das reinste und vollkommenste derselben ist jene rein natürliche Liebe zu Gott und jene dankbare Liebe insbesondere, welche sich aus der Betrachtung, daß Gott der allervollkommenste Geist, unser Schöpfer und der fortwährende Spender irdischer natürlicher Wohlthaten ist, ganz von selbst gleichsam im menschlichen Herzen erzeugt. Zu dieser rein natürlichen Liebe Gottes in einem gewissen Maße und Grade und zur Erfüllung seines natürlichen ins Herz geschriebenen Gesetzes aus dem Motive dieser Liebe bedarf der Mensch nach der katholischen Lehre nicht des übernatürlichen Gnadenbeistandes, und auch die vorchristliche Zeit konnte sich zu derselben erheben; aber sie erwirbt auch nach der katholischen Lehre

keine Ansprüche auf das ewige himmlische Leben, sondern ihr Lohn ist nur ein irdischer. Was nun aber dagegen die Motive des Wollens und Handelns betrifft, welche dem Urmenschen vorlagen und nunmehr in Folge der Erlösung das Leben des Christen bestimmen und bestimmen sollen, so sind sie specifisch übernatürliche und unendlich höhere. Das Christenthum verlangt und erheischt eine aus übernatürlichen Motiven sich erzeugende Sittlichkeit, eine übernatürliche Tugend; es verlangt, Gott, sowie er sich durch seine übernatürliche Offenbarung im Reiche der Gnade, in der Erlösung u. s. w. als die unendliche Liebe manifestirt hat, ihn in dieser wahrhaft übernatürlichen Qualität demüthig gläubig und kindlich von ganzer Seele und von ganzem Herzen zu lieben und aus dem Motive dieser himmlischen Liebe alle göttlichen Gebote, auch die natürlichen zu erfüllen; und als Lohn verheißt es nicht etwa eine natürliche Glückseligkeit, sondern eine Glückseligkeit, die kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat, die erst beginnen soll, wenn die Welt mit ihren Freuden schon weit hinter uns liegt. Das Christenthum muthet also dem Menschen zu aus Beweggründen zu handeln, von denen er nur durch den Glauben weiß und wissen kann, welche durchaus über seine natürliche Sehweite, über seinen endlichen Gesichtskreis sich erheben, die für ihn als bloß endliches übernatürliches Wesen durchaus abstrakt und unfaßlich und als solche durch sich allein unmöglich irgend einen Einfluß auf den sinnlichen natürlichen Menschen auszuüben im Stande sind. Die Vorstellung z. B. von einer übernatürlichen, rein geistigen Glückseligkeit, die in dem Genusse Gottes und in der ungetrübtesten Gemeinschaft mit ihm, in seiner unmittelbaren Anschauung und Liebe bestehen soll, wird gewiß für den sinnlichen natürlichen Menschen eines jeden Einflusses ermangeln, wenn ihm nicht gleichsam ein Vorgefühl derselben zu Theile wird. Der Mensch will und erstrebt ja überhaupt nur dasjenige, was die eigene innere Lebenserfahrung ihm als erstrebenswürdig ankündigt; in den Himmel, zur Anschauung Gottes und seiner Seligkeit vermag sich aber der endliche Mensch nicht durch sich selbst zu erheben, und wenn er also doch aus der übernatürlichen Welt, aus dem Himmel die Motive seines Handelns entnehmen soll, so muß der Himmel selbst sich ihm gleichsam erschließen und ihn einen Blick in seine Herrlichkeit werfen lassen d. h. mit anderen Worten, die innere specifisch übernatürliche Gnade muß ihn

erleuchten, unterstützen, kräftigen und ihn über sich selbst erheben; sie muß ihn ausstatten mit himmlischen Trieben und ihn die Lieblichkeit der himmlischen Dinge kosten lassen, auf daß er ausschließlich für dieselbe lebe und wirke, auf daß er Gott in dieser Qualität als den auctor gloriae mit kindlicher Liebe umfasse und Thaten einer solchen reinen kindlichen Liebe vollziehe; für dieses specifisch höhere Leben ist also die Gnade absolut nothwendig. Alles dieses hält die katholische Kirche mit Strenge fest und sie ist daher weit entfernt von Semipelagianismus. Der Mensch bedarf nach ihrer Lehre, um zum Glauben an die geoffenbarten Heilswahrheiten und zu einem Leben nach diesem Glauben zu gelangen, auf allen Stufen fortwährend des übernatürlichen inneren Gnadeneinflusses; dabei besteht aber sehr wohl die andere Lehre, daß der Mensch zu einer natürlichen Erkenntniß Gottes und zu einer entsprechenden natürlichen Tugend unter bestimmten Bedingungen sich durch sich selbst erheben könne. Die natürliche Tugend ist rein irdischer endlicher Natur, sie ist principiell im kreatürlichen Geiste selbst grundgelegt, und zu ihrer Erzeugung bedarf es daher auch an sich nur natürlicher endlicher Kräfte. Da nun die natürlichen Kräfte und Anlagen des Menschen in Folge der Erbsünde und eigener Verschuldung nicht vernichtet, sondern nur geschwächt sind, so behauptet und lehrt die katholische Kirche mit Recht, daß der Mensch mit seiner bloßen natürlichen Kraft ein gewisses natürliches Gutsein, eine gewisse natürliche Tugend erringen könne, daß er die leichteren Versuchungen der Sinnlichkeit überwinden und das natürliche Sittengesetz, wenn auch nicht in seinem ganzen Umfange und in absoluter Vollkommenheit, aber doch einigermassen durch sich selbst erfüllen könne, daß er in dieser Hinsicht nur äußerer natürlicher Gnaden, der allgemeinen providentiellen Unterstützung Gottes, die keiner vernünftigen Kreatur, so lange ihr ewiges Geschick nicht entschieden ist, gänzlich fehlt und mangelt, nicht aber der innern übernatürlichen Gnade bedürfe, und mit Recht vindicirt sie daher auch insbesondere der vorchristlichen heidnischen Welt die Möglichkeit und Wirklichkeit einer solchen natürlichen Tugend. Eine solche natürliche Tugend wird denn auch überall in der vorchristlichen Welt sichtbar, und die Väter lehren ausdrücklich, daß Gott dieselbe wie z. B. die Gerechtigkeit, die Mäßigkeit der alten Römer zwar nicht mit übernatürlichem, wohl aber mit irdischem Segen belohnt habe; die Weltherrschaft der Römer

z. B. sei der Lohn ihrer natürlichen Tugenden gewesen. Zugleich dürfen wir annehmen, daß, wer in der alten Welt sich zu jener natürlichen Tugend erhob, daß einem Solchen auch durch Gott, durch seine geheime Gnadenwirksamkeit die Möglichkeit gegeben worden sei, sich zu der höheren wie auch immer emporzuschwingen und so sein Heil zu wirken. Die reine natürliche Tugend ist allerdings ohne alles übernatürliche Verdienst und sie vermag deshalb in keinem Sinne einen eigentlichen Rechtsanspruch auf die Gnade, die etwas specifisch Uebernatürliches ist, zu erwerben; die Gnade, und insbesondere die gratia prima, die Gnade des Glaubens wird um Christi willen ganz umsonst dem Unmündigen gegeben; allein in und mit der vollkommenen oder unvollkommenen Erfüllung des natürlichen Sittengesetzes sind doch die Hindernisse entfernt, welche der göttlichen Gnadenwirkung im Menschen entgegenstehen, und insofern kann und darf man immerhin die natürliche Tugend, das natürliche Gutsein als eine Vorbereitung zu dem übernatürlichen heilskräftigen Gutsein, als disponirend zum Empfange der Heilsgnade begreifen und auffassen.

5) Wenn nun übrigens die katholische Kirche im Einklange mit der h. Schrift dem gefallenen Menschen noch immer die Kraft vindicirt, ein moraliter bonum durch sich selbst zu vollbringen, so ist sie doch, wie auch schon wiederholt angedeutet wurde, weit entfernt, damit lehren und behaupten zu wollen, der gefallene Mensch sei durch sich selbst befähigt, sich zu der ganz vollkommenen natürlichen Erkenntniß Gottes und seines Gesetzes zu erheben und eine ihr entsprechende durchaus vollkommene natürliche Tugend zu erschwingen. Die physische Möglichkeit ist in dieser Hinsicht allerdings in der Vernunft und Freiheit, die in potentia noch immer das Eigenthum des gefallenen Menschen sind, vorhanden; aber die moralische Möglichkeit muß doch mit Rücksicht auf die geschichtlichen Verhältnisse der Menschheit, mit Rücksicht auf die Größe des Verderbens, welches die Menschheit im Ganzen und im Einzelnen insbesondere in Folge eigener persönlichen Verschuldung ergriffen hat, durchaus geläugnet werden. Gibt es ja doch ganze Geschlechter, die einer fast thierischen Versunkenheit anheimgefallen sind, und Niemand wird daher wohl die Behauptung wagen, daß in einer solchen Athmosphäre und unter solchen Einflüssen eine vollkommene natürliche Tugend zum Vorschein

kommen könne. Die katholische Ansicht ist vielmehr vorzugsweise nur die, daß der Mensch, welchem die natürlichen Bildungsmittel nicht abgehen, es wohl durch die ihm innewohnende Kraft zu einer gewissen natürlichen Tugend, zu einzelnen guten Thaten zu bringen vermöge; die katholische Kirche hält aber daneben fest und sie lehrt ausdrücklich, daß dem Menschen zur Besiegung schwerer Versuchungen und zu einer beständigen ganz vollkommenen Erfüllung des natürlichen Sittengesetzes, sowie auch selbst zu seiner vollkommenen Erkenntniß ein ganz besonderer Gnadenbeistand nothwendig sei. In diesem Sinne verdammt z. B. das Concilium von Karthago im J. 466 in einem Schreiben an den Pabst Innocenz den pelagianischen Satz: Zur Erfüllung des göttlichen Lebensgesetzes, des natürlichen, wie des christlichen sei die natürliche Kraft des Menschen ausreichend, und in eben diesem Sinne schreibt auch die h. Schrift den Sieg über die Concupiscenz und die Beobachtung aller Gebote überall der Gnade zu (Matth. 26, 41. Röm. 7, 23. Ephes. 6, 16 f.). Mit vollkommener Genauigkeit und in konkreter Weise läßt sich übrigens, wie sich ganz von selbst versteht, nicht bestimmen und ausmachen, wie weit das menschliche Vermögen reiche oder nicht reiche; es ist überall mit Rücksicht auf die natürlichen und geschichtlichen Verhältnisse der einzelnen Menschen ein verschiedenes. Festzuhalten ist aber dieses, daß die ewigen Geschicke des Menschen sich einzig bestimmen und entscheiden werden nach dem Maße seines sittlichen Vermögens.

Vierter Abschnitt.

Von der Wirksamkeit der Gnade und ihrem Verhältnisse zur menschlichen Freiheit.

§. 83.

Die Natur der göttlichen Gnadenwirksamkeit.

1) Die Frage nach der inneren Natur und Wirksamkeit der göttlichen Gnade in ihrem Verhältnisse zur menschlichen Freiheit hat von jeher die speculativen Theologen aufs Angelegentlichste beschäftigt, und sie ist denn auch in der That von der höchsten Bedeutung und Wichtigkeit. Um die hier möglichen Verirrungen zu vermeiden und in Betreff dieses Gegenstandes eine tiefere Einsicht zu gewinnen, muß man die eigenthümliche Natur des Menschengeistes sowie den Zweck der göttlichen Gnadenwirkungen scharf ins Auge fassen. Aus dieser Betrachtung ergibt sich in Betreff der Natur und Wirksamkeit der inneren Gnade zunächst das Allgemeine, daß dieselbe zu denken sei als eine übernatürliche, rein geistige Thätigkeit Gottes, wodurch der menschliche Geist unmittelbar in seinem inneren Leben afficirt und zur wirksamen Umfassung der christlichen Heilswahrheit erleuchtet und gekräftigt wird. Wie diese göttliche Einwirkung ihrem inneren Hergange nach zu fassen sei, darüber vermögen wir nichts zu bestimmen. Wir haben als sinnlich geistige Wesen keine Vorstellung davon, wie ein reiner Geist auf den Anderen einwirkt, und von der göttlichen Einwirkung haben wir um so weniger eine Vorstellung, da sie eine durchaus geheime, im Bewußtsein gar nicht wahrnehmbare ist. Nur ihre Wirkungen nehmen wir wahr, welche da sind Erleuchtung des Verstandes in Betreff der christlichen Heilswahrheiten und Kräftigung des Willens zur Verwirklichung derselben im Leben, illuminatio mentis et motio voluntatis. Die Realität dieser beiden Gnadenwirkungen folgt unmittelbar aus dem Zwecke der Gnade, und sie werden auch überall in der h. Schrift und von der Kirche als die wesentlichen

Wirkungen der Gnade hervorgehoben. Die entgegengesetzte Lehre einiger neuerer Theologen, daß die illuminatio im Grunde die einzige Wirkung der Gnade sei und daß die motio voluntatis mehr nur als eine mittelbare, aus der Erleuchtung entspringende Wirkung derselben zu fassen sei, ist nichts anderes als Pelagianismus. Schrift und Kirche sprechen überall, wie die gegebene Darstellung (S. 527. 540) schon gezeigt hat, von einem in der Seele angefachten höheren Lichte und von einer unmittelbaren Einflößung himmlischer Triebe und Neigungen; gratia infundit amorem, wie die Väter sagen.

2) Die bezeichneten Wirkungen, Erleuchtung und Bewegung bringt die Gnade eben deshalb, weil es specifisch übernatürliche Wirkungen sind, rein durch sich selbst, ganz unabhängig vom Menschengeiste, von seiner Zustimmung und Mitwirkung in der Seele hervor, und insofern kommt der Gnade eine selbstständige innere Kraft und Wirksamkeit zu. Gott ist in sich selbst die höchste und zugleich die reinste und lauterste Kraft und Wirksamkeit, und dasselbe gilt von seinen Einwirkungen in der Gnade; ihre ganz selbstständigen Wirkungen sind Erleuchtung, Anregung und Aufregung, Antrieb, Bewegung, Gottesfurcht, Vertrauen, Liebe als zunächst unwillkürliche Regungen und Anmuthungen; sie fragt nicht etwa erst gleichsam von Außen beim Menschen an, ob er ihr den Eintritt in sein Inneres gestatten wolle, sie bietet ihm ihre Wirkungen nicht an gleich einer äußeren Sache, auf daß er sie in eigener Kraft annehme oder zurückweise, sondern sie kommt allen seinen Bewegungen zuvor, und afficirt den Willensakt selber; ihre Wirkungen sind in der Seele schon gesetzt und hervorgebracht, bevor der Menschengeist zur Reflexion erwacht ist und sich aufgefordert findet, in die höheren Bewegungen einzugehen, sie festzuhalten und zu Momenten seines freien persönlichen Lebens zu erheben; erst dann, wenn die Gnade ihre Wirkung gesetzt hat, kann die freie Selbstthätigkeit des Menschen sich bethätigen und der übernatürlich gehobene- und gekräftigte Wille als freier Wille zum Wenigsten ein Negatives leisten. Der freie Mensch kann gegen die Gnade und ihre Anmuthungen sich wenden oder nicht wenden, sie festhalten oder von sich weisen, und insofern kann die Gnade allerdings aus dem Menschen nicht machen, was sie will; aber um in der guten Richtung, für das höhere göttliche Leben irgendwie spontan werden und sein zu können, muß der Mensch

zuvor receptiv gewesen sein; in actu primo wirkt die Gnade ganz allein und ganz unabhängig vom Menschen, ihre Wirksamkeit ist, wie die Schule sagt, eine innere und nicht von Außen kommende, efficacia gratiae est interna, non externa et aliunde acquisita.

Eine solche selbstständige innere Kraft und Wirksamkeit vindicirt denn auch die h. Schrift überall der göttlichen Gnade. Im A. T. wird in dieser Hinsicht z. B. gesagt, Gott beschneide das Herz des Menschen, er wende das Herz des Menschen wohin er wolle [1]; und eben so heißt es im N. T., Gott öffne die Herzen und bewirke das Wollen und Vollbringen des Guten [2]. Ganz dasselbe lehren die Väter und die Kirche [3].

3) Wenn nun so der Gnade eine innere durchaus selbstständige, vom Menschen unabhängige Wirksamkeit zukommt, und wenn dieselbe ihre nächsten Zwecke (Erleuchtung und Bewegung) rein durch sich selbst mit Nothwendigkeit erreicht, so ist diese ihre innere Wirksamkeit und deren nächster Erfolg doch sehr wohl zu unterscheiden von jenem Erfolge, den sie für die wirkliche Rechtfertigung und Heiligung des Menschen und in Beziehung auf sein wirkliches Wollen und Thun hervorbringt. Dieser Erfolg kann bei verschiedenen Menschen selbst bei gleicher Kraft und Stärke der Gnade ein verschiedener sein, und zwar liegt der Grund dieser Verschiedenheit darin, daß die Gnade keinen zwingenden Einfluß auf den Menschen ausübt, sondern es seiner Freiheit anheimgibt, in ihre Anregungen und Bewegungen einzugehen oder nicht einzugehen. Sowie daher der Gnade ihre innere selbstständige Wirksamkeit zu vindiciren ist, so ist auch der menschlichen Freiheit in der Annahme oder Nichtannahme das Ihrige einzuräumen. Festzuhalten ist nur dieses, daß die Gnade die Initiative und die Prävalenz habe, daß der Menschengeist für

1) Deut. 31, 6. Ezech. 36, 26—27. Jer. 31, 33. Prov. 21, 1.

2) Act. 16, 14. Joh. 6, 44 etc. 13, 14—15. Phil. 2, 13. Ephes. 2, 10. Heb. 13, 21. Jac. 1, 17. Act. 11, 18.

3) Tert. de anima 21. Bas. ep. 58. Aug. de grat. et lib. arb. c. 15: Certum est, nos facere, cum facimus, sed ille facit, ut faciamus, praebendo vires efficacissimas voluntati, qui dixit: Faciam, ut in iustificationibus meis ambuletis. Cf. de corrept. et grat. c. 14. de spir. et litt. 34. Enchir. c. 98. Conc. Auras. II. Can. 4 (S. 566) Trid. S. VI. C. 1—3.

das höhere Leben nicht spontan werden und sein könne, ohne zuvor receptiv gewesen zu sein und ohne es fortwährend zu bleiben, daß er nichts aus dem Eigenen, sondern nur das leisten könne, wozu die Gnade ihm das volle Vermögen verliehen hat. Die Gnade verläßt den Menschen nicht, indem er sie annimmt, sondern sie bleibt ihm beharrlich verbunden, und selbst das, daß er sie nicht zurückweiset, sondern sich ihr überläßt und insofern sie annimmt und annehmen kann, ist zugleich ihre That, aber doch nicht ihre ausschließliche That; in actu secundo, in der freien Annahme der Gnade, in dem Nichtwiderstreben wirken Gnade und Freiheit, wie hier näher zu zeigen ist, auf eine geheimnißvolle Weise zusammen.

§. 84.

Die Thätigkeit des Menschen in dem Empfange der Gnade.

1) Das gute gottgefällige Leben ist in allen seinen Formen und auf allen seinen Stufen das Werk zweier Faktoren, die That Gottes, der durch seine Gnade im Inneren der Seele schafft und wirkt, und die That des Menschen, der das durch die Gnade in ihm Gesetzte nicht zurückstößt, sondern frei annimmt und sich dadurch für ein höheres Maß der Gnade empfänglich macht. Der Mensch ist nach dem Zeugnisse des Selbstbewußtsein wie unter der Herrschaft der Sünde, so unter der Herrschaft der Gnade ein freies Wesen [1]), und was er daher im Guten oder Bösen ist, das ist er in letzter Instanz in welchem Maße auch immer zugleich durch und aus sich selbst, durch eigene Selbstentscheidung; so groß daher auch die innere Kraft und Wirksamkeit der göttlichen Gnade sein möge und so unendlich leicht sie es dem Menschen machen möge, das Gute zu wollen und zu üben, so kann und darf sie doch nicht als eine unwiderstehliche Naturgewalt über den Menschen kommen, ihn nicht gleichsam von hinten überfallen, ihn nicht mit innerer Nothwendigkeit umgestalten und verklären und dabei dem Menschen etwa bloß

1) Vgl. Dog. IV. S. 274 ff.

die täuschende Vorstellung lassen, als ob alles dieses unter seiner freien Einwilligung geschehe; das religiös-sittliche Leben des Menschen kann und darf nicht als ein Naturproceß begriffen werden, wie die Prädestinatianer, die Reformatoren, Bajus und Jansenius es begriffen. Mag es dem Menschen auch noch so schwer werden, wider den Stachel der Gnade auszuschlagen, möglich muß es ihm sein und bleiben; kurz die Gnade darf nicht gedacht werden als den Menschen sofort auf einen Standpunkt erhebend, wo er vermöge seiner vergöttlichten Natur nur das Gute wollen kann, nicht als ihn innerlich zum Guten zwingend, sie darf wenigstens nicht so gedacht werden, wenn und so lange die Bekehrung des Menschen und sein gottgefälliges Wirken zugleich als seine That und darum in welchem Maße auch immer als sein Verdienst, und seine Nichtbekehrung als seine Schuld soll gedacht und festgehalten werden.

Die Gnade zwingt daher den Menschen nicht, sie behandelt ihn nicht als bloßes passives Objekt und er wird nicht durch ein ganz selbstloses Empfangen gut und gottgefällig, sondern die Gnade behandelt ihn als freie Persönlichkeit, sie erhebt ihn nur auf einen Standpunkt, wo er das Wahre und Gute in seiner inneren Lauterkeit und Schönheit schaut und erkennt, wo er in seinem Willen ein unwillkürliches Gefallen an demselben gewinnt und dieser wahrhaft in sich befähigt wird, mit Leichtigkeit in jenes Gefallen einzugehen und so das Gute selbst zu lieben und in freier Liebe zu verwirklichen; die unwillkürliche Hinneigung zum Guten, welche durch den Einfluß der Gnade in ihm ist, wird erst durch die eigene Selbstbestimmung zu einer freien persönlichen Hinneigung und nur als solche bekommt sie sittlichen Werth und nur dadurch wird das Leben des Menschen ein verdienstliches. Das Leben der Gnade ist wesentlich nicht ein dumpfes Brüten und Schwelgen in hohen erhabenen Gedanken und seligen Gefühlen, kein gänzliches Sichselbstvergessen, wie manche contemplative Asceten das Leben der Gnade wohl beschrieben haben, sondern es ist zugleich ein freies Leben; der Mensch geht ein in den Zug der Gnade, er horcht auf ihre geheime Ansprache, er hält seine Augen offen für das in ihn hineinfallende Licht und läßt sich immer mehr von ihm durchleuchten, er durchkostet die Lieblichkeit des neuen Lebens und verwandelt die Kraft desselben in

sich in Fleisch und Blut, er ergreift die religiös-sittlichen Ideale, um sie im Leben zu verwirklichen. Jenes rein passive contemplative Leben ist bloße Sinnlichkeit, geistige Wollust und zeugt von sittlicher Kraftlosigkeit; wer aus seinen höheren Weihestunden nicht mit dem freien kräftigen Entschlusse zurückkehrt, freudig den Kampf mit den Leidenschaften zu beginnen, für den waren es keine Weihestunden und nicht der Geist Gottes war es, der in ihm innerlich lebte und wirkte, sondern der Geist der Welt. Die Gnade wirkt daher nicht für sich und durch sich allein das neue Leben der Wiedergeburt, sondern der freie Mensch muß auf allen seinen Stufen mitwirken; die höhere Erleuchtung, Anregung und Bewegung u. s. w. sind die selbstständigen Wirkungen der Gnade, welche der Mensch nicht hervorbringen und in primo actu auch gar nicht hemmen kann; aber hinterher kann und muß er freithätig in die Bewegungen und Antriebe der Gnade eingehen und mit ihr zusammenwirkend den gottgefälligen Entschluß und die gottgefällige That aus sich herausgebären; was er durch die Gnade an sich in primo actu schon geworden ist, der übernatürlich erleuchtete und gehobene Mensch, das muß er nun unter dem fortwirkenden Einflusse der Gnade in freier Weise durch sich und aus sich werden und sein; er muß sich auf dem Grunde der Gnade als sittliche Persönlichkeit selbst verwirklichen. Daß er mit der Gnade mitwirken und das Gute in freier Weise wollen kann, das ist das Werk der Gnade; daß er nun aber wirklich mitwirkt und das durch die Gnade in ihm vorhandene volle Vermögen des Guten zur Wirklichkeit erhebt, das ist und muß zugleich seine That sein; wenn er die Gnade in primo actu auch rein passiv empfängt, so kann er sie in actu secundo als freies Wesen nur in aktiver Weise, nur so empfangen, daß er sie frei annimmt, ergreift und festhält.

Das gute gottgefällige Leben ist daher im Ganzen und Einzelnen principaliter allerdings die That Gottes, aber zugleich ist es auch die That des freien Menschen, und der Mensch darf sich desselben rühmen, aber er darf sich nur rühmen im Herrn. Es durchdringen sich in demselben Göttliches und Menschliches, Gnade und Freiheit in ganz unzertrennlicher Weise; beide Faktoren, Gnade und Freiheit wirken in Wahrheit zusammen in ähnlicher Weise, wie Leib und Seele zur Vollziehung ihrer einheitlichen Lebensfunktionen zusammenwirken, und das gute gottgefällige Werk gehört daher nicht

stückweise der Gnade und stückweise der Freiheit an, sondern jede dieser Faktoren wirkt, wie der h. Bernard[1]) in diesem Sinne mit Recht sagt, dasselbe ganz, aber er wirkt es nur in Gemeinschaft mit dem anderen. Dieses Ineinanderwirken von beiden läßt sich, wie überhaupt das innige Verhältniß von Receptivität und Spontaneität, von uns nicht ergründen und näher bestimmen, sondern es verliert sich in die geheimnißvollen Tiefen des menschlich-geistigen Lebens. Genug aber, das ist gewiß, die Receptivität ist hier zugleich auch eine Thätigkeit und das Empfangen der Gnade eben so sehr auch ein Nehmen und Aufnehmen, als es das Geben voraussetzt, und eben diese freie Annahme (Mitwirkung) ist die Bedingung des Empfanges eines höheren Maßes von Gnaden. In diesem Sinne sagt die Schrift, daß Niemand finde, der nicht suche, daß Keinem gegeben werde, als der darum gebeten, daß Niemanden aufgethan werde, als der angeklopft habe. Die h. Schrift schließt überhaupt, so sehr sie die Nothwendigkeit der Gnade und ihre Prävalenz betont, nirgends die Mitwirkung des Menschen aus; sie fordert vielmehr den Menschen auf zu seiner Bekehrung und ermuntert ihn zu einer fortgesetzten regen Thätigkeit für das Gute[2]); wenn sie von der einen Seite sagt, daß Gott ein neues Herz uns gebe (Ezech. 11, 19), so fordert sie anderseits den Menschen auf, sich ein neues Herz zu machen (Ezech. 18, 21), Gott zu nahen, wie er uns nahe (Jak. 4, 9) u. s. w.; sie rühmt diejenigen, welche der Gnade Eingang in ihr Herz gestatteten, ja sie bezeichnet den freien Menschen geradezu als Mitarbeiter an dem Werke des Heils und sie sagt von der Gnade, daß sie die Schwachheit des Menschen unterstütze[3]). Alle diese Aussprüche wären selbstredend durchaus widersinnige, wenn die Gnade das Alles allein wirkende Princip und der menschliche Wille ihr gegenüber ein absolut passives Objekt wäre.

---

1) De grat. et lib. arb. c. 14: Non partim gratia, partim liberum arbitrium, sed totum singula opera individuo peragunt, totum quidem hoc, et totum illa, sed ut totum in illo, sic totum ex illa.

2) Zach. 1, 3. Convertimini ad me, ait Dominus excercituum, et convertar ad vos, dicit Dominus excercituum. Cf. Joel. 2, 12—13, Jes. 1, 16—18. Joh. 6, 27—29. Phil. 2, 12. ~~Tit. 2, 4.~~

3) Cf. 1. Cor. 3, 8. Marc. 16, 20. Rom. 8, 26. 1. Cor. 15, 10.

Auch die Lehre der Väter ist in dieser Beziehung klar und entschieden; sie begreifen sämmtlich jedes auf das ewige Leben bezügliche Werk als Produkt zweier Faktoren, der menschlichen Freiheit und der Gnade und sie schärfen es eindringlichst ein, daß der Mensch des Lohnes wie der Strafe unwürdig und daß alle göttlichen Gebote und alle Ermahnungen zu einem gottgefälligen Leben und Wirken unnütz sein würden, wenn der Mensch des Vermögens der freien Mitwirkung ermangelte [1]. Selbst der h. Augustin, so sehr er auf die Nothwendigkeit und Prävalenz der Gnade allen Nachdruck legt, macht in dieser Beziehung keine Ausnahme. „Die Freiheit des Willens, sagt er, wird dadurch nicht aufgehoben, daß er unterstützt wird, vielmehr deshalb wird er unterstützt, weil er nicht aufgehoben wird; wie das Gesetz nicht durch das Evangelium, so wird der freie Wille nicht durch die Gnade vernichtet; die Gnade heilt vielmehr den Willen, auf daß er das Gute frei vollbringe [2].“ Zu dem Ausspruche des Apostels (1. Kor. 15): „ich habe mehr gearbeitet als alle übrigen, aber nicht ich, sondern die Gnade mit mir,“ bemerkt er (de grat. et lib. arb. 5): „Nicht ich, sondern die Gnade mit mir d. h. nicht ich allein, sondern die Gnade Gottes mit mir, aber auch nicht die Gnade allein, sondern die Gnade mit mir;“ und eben so sagt er (serm. 196. n. 13): „Der dich ohne dich geschaffen hat, rechtfertigt dich nicht ohne dich (qui fecit te sine te, non te iustificat sine te).“

Ganz in demselben Sinne und Geiste hat sich die Kirche, wie die nachfolgende Darstellung zeigen wird, auf den Concilien von Orange und Trient und späterhin in mehreren päbstlichen Dekreten dem Bajus, Quesnell und Jansenius gegenüber ausgesprochen.

---

1) Iren. Cont. haer. IV. 37: Qui operantur bonum, gloriam et honorem percipient, quoniam operati sunt bonum, cum possint non operari illud; hi autem, qui illud non operantur, iudicium iustum recipient Dei, quoniam non sunt operati bonum, cum possint operari illud Tert. cont. Marc. II. 5: Non poneretur lex ei, qui non haberet obsequium debitum legi in sua potestate. Chrys. Hom. 19. in Gen. 1. Necessitatem — non imponit, sed congruentibus remediis appositis, totum situm in aegrotantis sententia dimisit. Ambr. sermo 12 in Ps. 118.

2) Cf. Epist. 157. ad Hilar. 10. De spirit. et litt. c. 30. n. 52. cf. 34. n. 60. De civit. Dei V. 10. De pecc. mer. et rem II. 5.

§. 85.

Fortsetzung.

Wenn der Mensch in der sittlichen Ordnung und in der übernatürlichen Heilsordnung wahrhaft frei ist und seine Freiheit darin bethätigen kann und soll, daß er den Bewegungen der Gnade frei zustimmt und mitwirkt, so ergibt sich unmittelbar und einschließlich als nothwendige Consequenz, daß er den göttlichen Gnadenwirkungen auch seine Zustimmung verweigern, ihnen widerstehen könne und daß es mithin eine unwiderstehliche, allmächtig siegende und Alles allein wirkende Gnade (gratia irresistibilis, victrix, per se efficax) nicht gebe und geben könne, daß vielmehr eine jede Gnade im Allgemeinen wenigstens und der Regel nach an sich, ihrer inneren Natur nach nur eine ausreichende (gratia sufficiens) sei und sein könne. Die Natur und das innerste Wesen der menschlichen Willensfreiheit besteht ja eben in dem Vermögen der Wahl, also darin, daß sie eben sowohl für das Gute als das Böse sich entscheiden kann, und sowie daher die Freiheit auf der einen Seite und in einzelnen Individuen ihre freie Wahl dadurch äußert und äußern kann, daß sie den Bewegungen der Gnade nicht widerstrebt, sondern frei denselben sich hingibt und in der Richtung thätig wird, wohin die Gnade treibt, so kann sie auf der anderen Seite und in anderen Individuen ihre freie Wahl auch in der Weise äußern, daß sie dem göttlichen Lichte ihr Auge verschließt und der erkannten Wahrheit ihre Zustimmung versagt, daß sie die höheren Triebe und Neigungen, welche durch die Gnade im vernünftigen Willen sich regen, unterdrückt und statt in dieselben einzugehen, in die Triebe und Neigungen der Sinnlichkeit und Selbstsucht eingeht und sich darin verfestet. Es gibt daher allerdings eine wirksame Gnade d. h. eine Gnade, welche durch die freie Zustimmung des Menschen für sein Heilsgeschäft einen wirklichen Erfolg und zwar vom Standpunkte des göttlichen Vorherwissens angesehen einen unfehlbaren Erfolg hat (quae certissime et infallibiliter dat bonum operari), aber keine wirksame Gnade in dem Sinne, daß sie den Willen innerlich nöthigte und seine Zustimmung selbst rein durch sich, durch ihre innere Kraft unwiderstehlich

bewirkte (gratia per se efficax, cui non potest resisti); und eben so gibt es eine bloß ausreichende Gnade (gratia mere sufficiens) d. h. eine Gnade, welche das volle Vermögen des Guten vermittelt, aber vermöge der freien Nichtzustimmung des Willens ohne wirklichen Erfolg ist, aber keine bloß ausreichende Gnade in dem Sinne, daß der Grund ihres Nichterfolges nicht auf Seite der Freiheit, sondern auf Seite der Gnade zu suchen wäre. Jede Gnade, welche Gott während dieses irdischen Lebens darbietet, ist vielmehr für den Zweck, wozu sie gegeben wird, und demnach auf entferntere oder nähere Weise (remote vel proxime [1]) für die Heilswirkung wahrhaft ausreichend (dat posse bonum operari), und sie wird zu einer wirksamen oder bloß ausreichenden Gnade durch das freie Verhalten des Menschen.

1) Diese Auffassung der göttlichen Gnadenwirksamkeit in ihrem Verhältnisse zur Freiheit findet in der h. Schrift in der Weise ihre klare und bestimmte Aussprache, daß nur Befangenheit in einer die Freiheit von vorne herein läugnenden Weltansicht und blinde Anhänglichkeit an einzelne biblische Ausdrücke die Prädestinatianer verleiten konnte, dem biblischen Begriffe der gratia efficax den Begriff einer gratia irresistibilis, victrix et per se efficax unterzulegen. In der h. Schrift heißt es allerdings: „Was hast du, o Mensch, daß du nicht empfangen hättest; so du es aber empfangen hast, was rühmst du dich, als hättest du es nicht empfangen; Gott ist es, der in euch wirkt das Wollen und Vollbringen;" ja es heißt sogar:

---

1) Die Schule unterscheidet eine gratia proxime et remote sufficiens. Die gratia proxime sufficiens ist jene Gnade, welche dem Menschen unmittelbar das volle Vermögen des Guten, das Wollenkönnen (perfectam et completam potentiam ad bene agendum) vermittelt und ihn befähigt, eine eigentliche Heilshandlung zu verrichten. Unter den Begriff der gratia remote sufficientis dagegen fallen jene Gnaden, welche dem Menschen zwar nicht selbst das volle Vermögen des Guten überbringen, aber ihn doch für das Heilsleben wecken und anregen und wofern er ihnen mitwirkt, ihn für ein immer höheres Gnadenmaß empfänglich und würdig machen, die also mittelbar ihm das volle Vermögen des Guten zuwenden. Dahin gehört insbesondere die Gnade des Gebetes, und eben so gehören dahin zum Theile alle jene Gnaden, welche die Rechtfertigung und Heiligung des Sünders vorbereiten, welche ihn zwar nicht zur Vollziehung einer Heilshandlung, wohl aber zur Vollbringung eines Heilsamen befähigen.

„wer bist du, o Mensch, daß du mit Gott rechten willst; hat nicht der Töpfer Macht über den Thon u. s. w." Der Apostel erinnert uns hier zu unserer Demüthigung an die unbestreitbare Macht Gottes, mit der Menschheit als einer massa damnata zu verfahren und sie in dem Zustande des Verderbens zu belassen, den sie sich in ihrem Stammvater bereitet hat; er sagt, daß er die Macht und das Recht habe, daß er es gekonnt, sobald er es nur gewollt. Aber daß er den Menschen auf dem natürlichen, wie auf dem übernatürlichen ethischen Gebiete geradezu knechten und ihn, wie der Töpfer den indifferenten Thon, ganz rücksichtslos behandeln könne und dürfe, das hat der Apostel nie gesagt, und wenn nicht alle Analogie und alle Einheit des göttliches Geistes und seiner Aussprüche in den h. Schriften zu Grunde gehen soll, gar nicht sagen können. Denn es verhält sich in Wahrheit nicht so. Gott selbst hat uns durch seine Offenbarung berechtigt, zu sagen: Gott handelt nicht so mit denen, die, wenn auch in tiefster Entstellung, doch noch immer sein unvertilgbares Ebenbild an sich tragen. Auch der gefallene Mensch ist noch immer auf dem natürlichen Gebiete ein freies Wesen, und es soll eben durch die Gnade des Erlösers erreicht werden, daß seine Gebundenheit und Unfreiheit für das höhere Gebiet gelöset, daß er wieder allseitig zum wahrhaft persönlichen Dasein befreiet werde und auch auf dem übernatürlichen Gebiete als Persönlichkeit Gott gegenüberstehe. Allerdings kann Gott, wenn und sobald er nur will, seine Allmacht auf den Menschen einwirken lassen, um ihn aus einem Bösen zu einem Guten zu machen; aber es würde dieses eine Aufhebung der freien Persönlichkeit, im Grunde eine Vernichtung der alten und die Erschaffung einer neuen Persönlichkeit, also die Vernichtung der Identität des Selbstbewußtseins in sich schließen; und eben dieses will Gott nicht und kann er nicht wollen, wie anderweitige Schriftstellen mit aller Entschiedenheit lehren. Gott will vielmehr den Menschen in der Weise ehren, daß er verzichtet, ihn als bloßen Stoff zu behandeln, er hält es nicht unter seiner Würde, ihn als einen mit sich Ebenbürtigen d. h. als das was er ist, als eine freie Persönlichkeit zu behandeln. Er legt in des Menschen Hand fortwährend die Möglichkeit, dem göttlichen Gnadenwillen zu widerstehen und er begibt sich, um den menschlichen Willen mit dem göttlichen in Harmonie zu setzen, jedes Zwanges, er läßt sich herab,

um die freie Anbetung, Bewunderung und Gegenliebe seines Geschöpfes zu werben. „Bedenke, so heißt es im Deuteronomium (30, 15—20), daß ich dir heute vorgelegt Leben und Gutes und anderseits Tod und Böses. — So wähle denn das Leben, auf daß du lebest;" und ganz häufig kehren die Stellen wieder, worin Gott sich über die Ungelehrigkeit und den Ungehorsam der jüdischen Nation beklagt, also darüber sich beklagt, daß sie seiner Gnade ihr Herz verschließe. „Wie lange, ihr Einfältigen, so warnt er in den Sprichwörtern (1, 22), liebet ihr die Einfalt, wie lange wollen die Thoren das verlangen, was ihnen schadet und die Unweisen hassen die Einsicht?" und bei Jesaias (5, 4) klagt er: „Was hätte ich meinem Weinberge noch thun sollen, das ich nicht gethan? Ich wartete, daß er Trauben brächte, warum hat er Heerlinge gebracht?" Ganz in derselben Weise beklagt sich Christus über die Unbußfertigkeit, über den Unglauben und Ungehorsam seines Volkes und er macht in mancherlei Bildern und Gleichnissen auf die Anregungen und Einladungen aufmerksam, wodurch er diese Nation vom Anfange an bis zu seiner Erscheinung zu ihrem wahren Heile habe hinführen wollen; „wie eine Henne ihre Küchlein, so habe er auch sie versammeln wollen, aber sie habe ihr Bestes nicht gewollt und die Einladungen der Gnade beständig von sich gewiesen;" „wehe dir Karozaim, wehe dir Bethsaida! denn wären in Tyrus und Sidon die Wunder geschehen, die bei euch geschehen sind, so würden sie schon längst in Sack und Asche Buße gethan haben. Darum sage ich euch: Tyrus und Sidon wird es erträglicher ergehen am Tage des Gerichtes als euch [1])." Auch die Apostel ermahnen überall die Gläubigen aufs Eindringlichste, die empfangene Gnade nicht zu verscherzen, dem empfangenen Geiste nicht zu widerstehen und ihn nicht zu betrüben d. h. das durch die Gnade in ihnen angefachte höhere Leben nicht wieder dadurch in sich zu vernichten, daß sie störrisch gegen dasselbe sich wenden und der Schlechtigkeit sich hingeben [2]). „Ihr Halsstarrigen und Unbeschnittenen an Herz und Ohren, heißt es in der Apostelgeschichte (7, 6), ihr widerstrebet allezeit dem h. Geiste."

---

1) Math. 11, 21. 21, 33. 23, 37. cf. Luc. 14, 16 etc.
2) 2. Cor. 6, 1. 1. Thess. 5, 19. Heb. 12, 15.

Die h. Schrift hält demnach ganz entschieden an der Freiheit des Menschen fest und sie lehrt mit allem Nachdrucke, daß der freie Mensch den göttlichen Gnadenwirkungen widerstehen könne und ganz häufig wirklich widerstehe und daß mithin die Gnade keinen zwingenden Einfluß auf den Willen ausübe. Die h. Schrift kennt keine unbesiegbare Gnade, und eine solche darf es auch nicht geben und ihre Nothwendigkeit zur Bekehrung und zum Beharren im Guten bis ans Ende darf nicht behauptet werden, wenn nicht alles Verdienst aufhören und eine göttliche Nothwendigkeit im Sinne der Prädestinatianer das Schicksal des Menschen bestimmen soll. Es mag zwar allerdings einen Standpunkt im religiös-sittlichen Leben geben, wo das Wahre und Gute durch den Einfluß der Gnade so tief, innig und kräftig den Verstand und Willen des Menschen afficirt, daß es durchaus unbegreiflich erscheinen müßte, wenn der Mensch nicht fortan ungeachtet des Fortbestandes der formalen Freiheit als des Vermögens des Guten und Bösen, also bei aller Möglichkeit des Gegentheiles doch nur das Gute frei wählte; ja es mag schon während dieses irdischen Lebens einen Standpunkt geben, wo der Mensch einen Vorgeschmack gewinnt von dem ewigen seligen Leben in und bei Gott, wo ihm ein tieferer Blick vergönnt wird in den Himmel und seine Herrlichkeit, wie das bei einigen Auserwählten der Fall zu sein scheint, und für einen solchen höheren Standpunkt mag es allerdings wirklich der Fall sein, daß der auf ihm sich befindende Mensch nur das Gute wollen und lieben kann, daß er das Gute zwar freiwillig (voluntarie), aber doch zugleich mit innerer Nothwendigkeit will und wollen muß. Im Himmel hört alles Wünschen und Sehnen unseres unruhigen Herzens auf, es hat seinen Gegenstand gefunden, der es ganz und gar erfüllt, und eine Verirrung der Freiheit ist dort nicht mehr real möglich; die Seligen im Himmel können nur das Gute wollen und lieben, ihr Wille ist so sehr im Guten gekräftigt und befestigt, daß sich ihre formelle Freiheit nicht mehr als das Vermögen des Guten und Bösen, sondern nur noch auf dem Gebiete des Guten als Wahlvermögen bethätigen kann. Auf diesen höheren Standpunkt kann und darf nun aber selbstredend die Gnade den Menschen nicht plötzlich mit einem Schlage, sondern nur durch eine allmälig voranschreitende Bildung seiner Empfänglichkeit für die Aufnahme des Göttlichen erheben, sie darf

ihn wenigstens nicht sofort auf denselben erheben, wenn das neue Leben, in welchem Maße auch immer für ihn ein verdienstliches sein soll. Die religiös=sittliche Entwicklung des endlichen Menschen ist ihrer Natur nach wohl niemals eine in gänzlich unvorbereiteten Uebergängen sich bewegende, sondern eine allmälig voranschreitende, sie hat ihre Stufen und jede niedere Stufe muß betreten sein, bevor die höhere erstiegen werden kann; wie das Kind nicht mit einem Male zu der Einsicht des gereiften Mannes gelangen kann, so kann auch aus einem sittlich versunkenen Menschen nicht mit einem Schlage ein sittlich Vollkommener werden. Die Gnade beachtet daher ebenfalls dieses Stufenmäßige in der religiös=sittlichen Entwicklung des Menschen und sie erhebt ihn nicht mit einem Schlage auf jene Höhe, wo er das Gute zwar freiwillig, aber zugleich mit innerer Nothwendigkeit will und nur wollen kann, sie beginnt vielmehr in ihrer Einwirkung auf den Menschen von niederen Anfängen, ihre Erleuchtung wird nur allmälig zu einer himmlischen Verklärung, und ob sie es werde, das hängt nach der Schriftlehre mit ab und muß mitabhangen von der treuen Mitwirkung des Menschen, welcher den Bewegungen der Gnade folgen oder nicht folgen kann. Jener höhere Standpunkt, wo Freiheit und Nothwendigkeit in eine höhere Einheit sich auflösen und die wahre vollkommene Freiheit, welche die Eigenschaft der Kinder Gottes, der Seligen ist, zum Vorschein kommt, ist und kann nur das Endresultat seiner sittlichen Entwicklung, nur der Lohn seiner treuen Mitwirkung sein. Die Gnade prüft wesentlich zuerst den Menschen und sie muß ihn prüfen, und so lange er in diesem Prüfungszustande sich befindet, ist und darf die Gnade keine gratia irresistibilis, sondern nur eine gratia vere sufficiens, nur eine Gnade sein, womit er sein Heil wirken kann, wobei es ihm aber frei steht, es nicht zu wirken. In diesem Prüfungsstande befinden sich die meisten Menschen bis an ihr Ende, und darum sagt die h. Schrift: „Wirket euer Heil mit Furcht und Zittern, und: wer steht, sehe zu, daß er nicht falle." Auch diese Schriftaussprüche wären unwahr, wenn der unter den Einfluß der Gnade gestellte Mensch nicht noch immer im Besitze der Willensfreiheit wäre und für ihn nicht die reale Möglichkeit bestände, aus dem ihm Eigenen heraus gleichsam einen Kampf gegen die Gnade zu beginnen und in diesem Kampfe obzusiegen. Die Freiheit als das Vermögen, das Gute in und mit der

Kraft der Gnade und das Böse in eigener Kraft wählen zu können, ist nach Vernunft und Schrift die wesentliche Bedingung und das Fundament aller Sittlichkeit und alles verdienstlichen Wirkens, und die Idee einer gratia per se victrix ist daher eine durchaus verwerfliche Idee, da mit ihr die Freiheit als Wahlvermögen nicht zusammen bestehen kann. Behauptet man zudem noch die Nothwendigkeit einer solchen gratia irresistibilis, wie die Jansenisten thun, so ist man eben damit bei der Idee einer ganz unbedingten göttlichen Prädestination angelangt, welche die Menschen durch göttliche Willkür in zwei Hälften scheidet, in Prädestinirte und Reprobirte. Die heil. Schrift perhorrescirt, wie später gezeigt werden wird, diese Idee mit aller Entschiedenheit, und dasselbe gilt daher von der Idee einer unwiderstehlichen Gnade.

2) Was nun die h. Schrift so ganz klar und entschieden lehrt, daß nämlich die Gnade nicht zwingend und nöthigend den Willen afficire, sondern die Zustimmung oder Nichtzustimmung ihm anheimgebe, das haben auch die Väter der Kirche, wie schon aus den vorher angeführten Stellen hervorgeht, vom Anfange an mit derselben Entschiedenheit gelehrt. Die Väter kennen keine unwiderstehliche Gnade, sondern vindiciren dem Menschen eine selbstständige freie Mitbetheilung an dem Werke seines Heiles. Selbst der h. Augustin, dessen Autorität die Jansenisten zu Gunsten ihres Systems anzuführen sich anmassen, hebt überall dort, wo er ex professo über das Verhältniß der Gnade zur menschlichen Freiheit sich aussprechen will, die Wahlfreiheit des Menschen mit aller Eindringlichkeit hervor und er kennt wohl eine (für das göttliche Vorherwissen) unfehlbar, aber keine unwiderstehlich wirkende Gnade. Zu den Worten des Apostels: „Lasset euch nicht von dem Bösen überwinden," bemerkt der h. Augustin: „Wenn die Vorschrift sagt, man solle sich nicht überwinden lassen, so wird doch damit der Wille des Menschen anerkannt;" der Apostel sagt damit, daß der Mensch nur überwunden werden könne, „wenn er wolle. Denn Wollen und Nichtwollen sind die dem Willen eigenthümlichen Akte." Vom Menschen hängt es also ab, ob er die Versuchung unter dem Einflusse der Gnade überwinden oder sich von ihr überwinden lassen wolle, und der Mensch ist mithin auch unter der Herrschaft der Gnade wahrhaft frei. Um die Idee der Wahlfreiheit möglichst scharf hervorzuheben,

statuirt er die Möglichkeit des Falles, daß von zwei Menschen, die bei gleicher körperlicher und geistiger Beschaffenheit unter den Einfluß eines und desselben Gnadeneinflusses gestellt sind und nun einer und derselben Versuchung unterworfen werden, der Eine der Versuchung nachgebe, der Andere ihr widerstehe, und er läßt daraus die Folgerungen ziehen, daß der Grund dieses verschiedenen Verhaltens einzig in ihrer freien Selbstentscheidung liegen könne und daß die Wahlfreiheit mithin durch die Gnade in keiner Weise aufgehoben werde. „Wenn zwei Menschen, sagt er, von gleicher körperlicher und geistiger Disposition eine Schönheit sehen, der Eine sie mit sinnlichem Blicke betrachtet, der Andere aber dabei sein Herz keusch erhält, woher kommt es, daß der Eine den bösen Willen hat, der Andere denselben nicht hat? Welches ist die Ursache dieser Unordnung? Es ist nicht die Schönheit, welche beide gleichmäßig gesehen haben .... Was kann man anderes dafür angeben, als daß der Eine gewollt hat, keusch zu bleiben und der Andere dasselbe nicht gewollt hat? Und woher anders stammt es, als aus ihren eigenen Willen, da die körperliche und geistige Disposition (die Gnade) in Beiden dieselbe war" [1])? Der h. Augustin bemerkt ferner nach dem h. Hieronymus, daß Gott uns frei erschaffen habe, daß wir durch keine Nothwendigkeit weder zur Tugend noch zum Laster gezogen würden und daß dort keine Belohnung sei, wo die Nothwendigkeit herrsche [2]) (Ubi necessitas, nec corona est), daß unser Wille von allen Fesseln der Nothwendigkeit frei sei [3]), daß die göttliche Barmherzigkeit uns in Allem zuvorkomme, daß es aber von unserm eigenen Willen abhänge, dem Rufe Gottes beizustimmen oder nicht beizustimmen [4]).

---

1) De civit. Dei XII. 6. Si eadem tentatione ambo (homines) tentantur, et unus ei cedat atque consentiat, alter, idem qui fuerat, perseveret: quid aliud apparet, nisi unum voluisse, alterum noluisse a castitate deficere? Unde, nisi propria voluntate, ubi eadem fuerat in utroque corporis et animi affectis?

2) De nat. et grat. 55: Quod ait a memorato (venerabili Hieronymo) dictam esse presbytero, liberi arbitrii nos condidit Deus, nec ad virtutem nec ad vitia necessitate trahimur; alioquin ubi necessitas, nec conora est; quis non agnoscat? Quis non toto corde suscipiat?

3) Contr. Faustum II. 5.

4) De spirit. et litt. c. 34. In omnibus misericordia Dei praevenit nos: con-

Der h. Augustin hält demnach an der wesentlichen Grundlage alles verdienstlichen Wirkens, an der Wahlfreiheit des Menschen ganz unbedingt fest und er kennt lediglich nur eine wahrhaft ausreichende Gnade, welche dem Menschen das volle Vermögen des Guten darbietet, es aber ihm überläßt, ob er der Gnade zustimmen oder nicht zustimmen will; der Unterschied zwischen der gratia efficax und der gratia mere sufficiens ist auch ihm kein innerlicher, in der Natur und Wirksamkeit der Gnade gegründeter, sondern er ist nach ihm zunächst und vor Allem gegründet in dem verschiedenen Verhalten der menschlichen Freiheit, dann aber auch, wie die Lehre von der Gnadenwahl näher zu erörtern hat, darin, daß Gott nach den geheimnißvollen Gesetzen seiner Weisheit und Liebe dem Einen Menschen eine Gnade darbietet, von der er ewig vorhersah, daß er frei ihr mitwirken und zwar bis zum Ende mitwirken werde (gratia efficax), dem Anderen aber eine Gnade zutheilt, womit er sein Heil wirken könnte, mit welcher er aber, wie Gott ebenfalls ewig vorhersah, nicht frei mitwirkt, wenigstens nicht bis zum Ende frei mitwirkt (gratia sufficiens). Die gratia efficax (als gratia finalis gedacht) ist nach Augustin, sowie nach dem kirchlichen Dogma eine auf der besonderen Gnädigkeit Gottes beruhende gratia specialis, ohne welche Niemand sein Heil wirkt, die aber nicht Allen zu Theil wird; Gott bietet sie allen erwachsenen Menschen in der ausreichenden Gnade an; aber Alle verscherzen sie faktisch oder würden sie, wie Gott ewig vorhersieht, verscherzen, wenn er nicht dieser Möglichkeit durch sein besonderes gnadenvolles Wirken entgegenträte; nicht Allen bietet nun aber Gott seine Gnade zum zweiten, dritten Male u. s. w. überhaupt nicht in der Weise an, daß ihre etwaige freie Mitwirkung mit dem Abschlusse ihres irdischen Lebens zusammenfällt, sondern dieses glückselige Zusammentreffen verwirklicht sich nach unergründlichen göttlichen Rathschlüssen nur bei den Auserwählten, und insofern ist

---

sentire autem vocationi Dei vel ab ea dissentire, sicut dixi, propriae voluntatis est. Quae res non solum non infirmat, quod dictum est: „quid enim habes, quod non accepisti," verum etiam confirmat. Accipere quippe et habere anima non potest dona, de quibus hoc audit, nisi consentiendo, ac per hoc quid habeat et quid accipiat, Dei est; accipere autem et habere, accipientis et habentis est.

die gratia efficax als gratia finalis allerdings eine specielle Gnade. Aber auch diese gratia finalis ist doch an sich ihrer innern Natur nach eine bloße gratia sufficiens und sie erreicht ihr Ziel nicht durch ihre größere Kraft und Wirksamkeit, sondern einerseits in Folge der freien Mitwirkung des Menschen und anderseits in Folge davon, daß Gott nach seiner besondern Gnädigkeit gerade in diesem Momente der freien Mitwirkung den sittlichen Entwicklungsproceß desselben abschließt und ihn zu sich in die Ewigkeit hinüberruft.

In den Schriften des h. Augustin kommen nun allerdings, wie einzuräumen ist, nicht wenige Stellen vor, worin er nicht mit der wünschenswerthen Klarheit sich ausspricht und das wieder zu läugnen scheint, was er anderweitig klar annimmt. Derartige Stellen kehren insbesondere in jenen Schriften wieder, worin Augustin die Idee der Gnadenwahl erörtert und den Pelagianern gegenüber die Nothwendigkeit und die Rechte der Gnade begründet. Die Idee einer ewigen Gnadenwahl in ihrem Zusammenbestehen mit der menschlichen Freiheit ist aber in der That nicht bloß ein absolutes undurchdringliches Geheimniß, sondern sie schließt auch scheinbar wenigstens für das beschränkte menschliche Denken durchaus unauflösliche Widersprüche in sich und mit Recht bemerkt der h. Vater: „Es sei schwer, die Wahrheit zu erkennen, wo es sich um die Freiheit des Menschen und um die Gnade handele; denn wenn man den freien Willen vertheidige, so scheine man die Gnade zu läugnen; und wenn man die Gnade vertheidige, so scheine man den freien Willen zu läugnen [1]. Eben in diesen Schwierigkeiten, womit Gedanke und Sprache auf diesem Gebiete nothwendig zu kämpfen haben, haben daher die verfänglichen Aussprüche ihren natürlichen Quell und Ursprung, welche hie und da in den Schriften Augustins vorliegen; sie finden aber sämmtlich ihre Erklärung darin, daß Augustin, um die Gnade mit der Freiheit in Einklang zu bringen, die für uns allerdings absolut unbegreifliche Erkenntniß des Bedingt-Zukünftigen (scientia media, seu conditionate futurorum) in Gott annimmt und dadurch die göttlichen

1) De gratia et peccat. orig. I, 47. Ista quaestio, ubi de arbitrio voluntatis et Dei gratia disputatur, ad discernendum difficilis, ut, quando defenditur liberum arbitrium, negari Dei gratia videatur, quando autem asseritur Dei gratia, liberum arbitrium putetur auferri.

Gnadenbeschlüsse geleitet sein läßt. Vermöge dieser wunderbaren Erkenntniß sah Gott von Ewigkeit her, bevor er seinen Schöpfungsrathschluß gefaßt hatte, auf untrügliche Weise vorher, wie die unendlich vielen freien Wesen, welche er nach seiner Erkenntniß des Möglichen (scientia simplicis intelligentiae) durch seine Allmacht ins Dasein rufen kann, wenn er sie ins Dasein rufe und unter diesen oder jenen Gnadeneinfluß stelle, frei handeln, der Gnade mitwirken oder nicht mitwirken würden, und eben diese ewige Voraussicht leitete ihn in der Fassung und Feststellung seines realen Schöpfungs- und Gnadenrathschlusses in der Weise, daß er in der Zeit einen jeden Menschen in jene Lebenslagen versetzt und ihm jene Gnaden zuwendet, wie sie nach seinem ewigen Vorhersehen insbesondere für das Heil des Ganzen am zuträglichsten sind. Dieser so gefaßte Gnadenrathschluß gelangt selbstredend durch die göttliche Allmacht mit unüberwindlicher Nothwendigkeit zur Ausführung und keine außergöttliche Macht ist im Stande, ihn zu vereitlen. Ganz mit Recht spricht Augustin daher von diesem Standpunkte aus von Gnaden, die omnipotentissime, invictissime, insuperabiliter ihr Ziel erreichen und den guten Willen bewirken [1]), und eben so redet er mit Recht von einem adiutorium, quo und von einem adiutorium, sine quo non, scil. fit bonum, von einer Gnade, die das Gute und die Ausdauer im Guten wirklich, und von einer Gnade, die nur das Gutseinkönnen und das Ausdauernkönnen verleiht; die letztere Gnade sei dem Adam in der ursprünglichen Gnadenordnung verliehen worden und er sei

1) De gratia Christi c. 24. n. 45. Interna et occulta, mirabili ac ineffabili potestate operatur Deus in cordibus hominum non solum veras revelationes, sed bonas etiam voluntates. De corrept. et gratia c. 12. n. 38: Subventum est . . . infirmitati voluntatis humanae, ut divina gratia indeclinabiliter et insuperabiliter ageretur . . . fortissimo Adam dimisit facere, quod vellet; infirmis servavit, ut ipso donante, quod bonum est, vellent et hoc deserere invictissime nollent. De praedest. Sanctorum c. 8. n. 13. Haec gratia, quae occulte humanis cordibus divina largitate tribuitur, a nullo duro corde respuitur. Ideo quippe tribuitur, ut cordis duritia primitus auferatur. De dono persev. c. 13. n. 33. Nos volumus, sed Deus in nobis operatur et velle; nos operamur, sed Deus in nobis operatur et operari pro bona voluntate. Lib. de gestis Pelagii. c. 3. n. 5. Tantum praestat voluntatibus nostris gratia Salvatoris, ut non dubitet Apostolus dicere: Quotquot Spiritu Dei aguntur, hi filii sunt Dei

demnach durch seine Schuld gefallen; die erstere dagegen werde im Reiche der Erlösung den Heiligen d. h. den Gläubigen und Gerechtfertigten zu Theile, die zum Reiche Gottes durch die Gnade vorherbestimmt seien, und sie sei viel kräftiger, da sie im Menschen den guten Willen und das Beharren in demselben selbst einer empörten Sinnlichkeit gegenüber durchsetze und bewirke [1]. Die Jansenisten haben aus diesem Ausspruche Augustins die Folgerung gezogen: Die ursprüngliche Gnade unterscheide sich eben darin von der christlichen Gnade, daß jene den freien Willen und die Möglichkeit das Abfalles habe im Menschen bestehen lassen, während diese durch ihre übermächtige innere Kraft die freie Selbstentscheidung für das Gute her-

1) De corrept. et grat. c. 11. n. 31. Istam gratiam non habuit homo primus, qua nunquam vellet esse malus, sed sane habuit, in qua si permanere vellet, nunquam malus esset, et sine qua etiam cum libero arbitrio bonus esse non posset, sed eam tamen per liberum arbitrium deserere posset. Nec ipsum (Adam) ergo Deus esse voluit sine sua gratia, quam reliquit in eius libero arbitrio . . . Haec prima est gratia, quae data est primo Adam; sed hac potentior est in secundo Adam. Prima est enim, qua fit, ut habeat homo iustitiam si velit; secunda ergo plus potest, qua etiam fit, ut velit, et tantum velit tantoque ardore diligat, ut carnis voluntatem contraria concupiscentem voluntate spiritus vincat . . . Cap. 12. n. 34. Ipsa adiutoria distinguenda sunt. Aliud est adiutorium sine quo aliquid non fit, et aliud est adiutorium, quo aliquid fit. Nam sine alimentis non possumus vivere, nec tamen cum adfuerint alimenta, eis fit, ut vivat qui mori voluerit. Ergo adiutorium alimentorum est, sine quo non fit, non quo fit ut vivamus. At vero beatitudo quam non habet homo, cum data fuerit continuo fit beatus. Adiutorium est enim (scil. beatitudo sive gratia Christi) non solum sine quo non fit, verum etiam quo fit propter quod datur. Quapropter hoc adiutorium et quo fit est, et sine quo non fit: quia et si data fuerit homini beatitudo, continuo fit beatus, et si data nunquam fuerit, nunquam erit . . . Primo itaque homini . . . datum est adiutorium perseverantiae, non quo fieret ut perseveraret, sed sine quo per liberum arbitrium perseverare non posset. Nunc vero Sanctis in regnum Dei per gratiam praedestinatis non tale adiutorium perseverantiae datur, sed tale, ut eis perseverantia ipsa donetur . . . N. 37. Ut ergo non acciperet hoc donum Dei i. e. in bono perseverantiam primus homo, sed perseverare vel non perseverare in eius relinqueretur arbitrio, tales vires habebat eius voluntas, quae sine ullo instituta fuerat peccato, et nihil illi ex se ipso concupiscentialiter resistebat . . . Nunc vero posteaquam est illa magna peccati merito amissa libertas, etiam maioribus donis adiuvanda remansit infirmitas . . . Subventum est igitur infirmitati voluntatis humanae, ut divina gratia indeclinabiliter et insuperabiliter ageretur.

vorrufe d. h. **den freien Willen aufhebe** [1]. Wie durchaus falsch und verwerflich aber diese Folgerung sei, das erhellt aus dem Gesagten. **Augustin** faßt und betrachtet hier insbesondere die christliche Gnade und ihren Erfolg aus dem absoluten Gesichtspunkte, vom Standpunkte der scientia media und er will unstreitig nichts anderes sagen als: dem Adam sei als dem noch nicht Gefallenen nach ewiger göttlicher Vorherbestimmung nur eine gratia, sine qua non verliehen worden d. h. eine Gnade, mit welcher er sein Heil wirken konnte, von der Gott aber ewig vorhersah, daß er ihr frei widerstreben und demnach sein Heil mit ihr nicht wirken werde und womit er es daher auch faktisch nicht wirkte; ihn als den Gefallenen aber habe er, wie die übrigen Auserwählten zu einer gratia qua ewig vorherbestimmt d. h. zu einer Gnade, von der er ewig vorhersah, daß sie frei ihr mitwirken und unter ihrem Einflusse frei im Guten beharren würden; die Mitwirkung des freien Willens als des **sekundären** Faktors im Werke der Heiligung ist hier überall vorausgesetzt, aber er hebt ihn nicht ausdrücklich hervor, sondern faßt den Heilsproceß nur in seinem Schlußergebnisse ins Auge, welches er dann allerdings vorzugsweise der Gnade wegen ihrer Principalität und Prävalenz sowie mit Rücksicht auf die Freiheit und Unverdientheit des göttlichen Gnadenrathschlusses zuschreibt.

Ganz mit demselben Unrechte berief sich Jansenius auf die anderen Aussprüche, worin **Augustin** die Wirksamkeit der Gnade als eine allmächtige und unwiderstehliche bezeichnet. Die Allmacht wirkt nach Augustin das Gute, den guten Willen im Menschen nicht in derselben Weise, wie sich das Wunder auf dem Gebiete des Naturlebens durch sie vollbringt, sondern in einer seiner freien geistigen Natur angemessenen Weise; aber sie wirkt es in denen, von welchen er vorhergesehen, daß sie der Gnade frei mitwirken würden und die er unter die Zahl der Auserwählten aufgenommen hat, auf eine **absolut unfehlbare sichere Weise**, und sie vermag von diesen seinen Auserwählten alle Versuchungen ferne zu halten, denen sie, wie er etwa ebenfalls vorhersah, allerdings durch ihre Schuld unterliegen würden; nur den absolut sicheren unfehlbaren Erfolg seiner

1) Cf. Jansenii Augustinus. P. 3. l. II c. 3—4.

Gnadenwirksamkeit in den Auserwählten will Augustin in jenen Stellen hervorheben, und zwar beruht derselbe, wie er an anderen Stellen lehrt, einerseits auf ihrer vorhergesehenen freien Mitwirkung und anderseits auf dem freien Rathschlusse seiner Liebe, kraft dessen er beschlossen hat, ihnen das donum perseverantiae zu geben und sie vom irdischen Schauplatze in einem Zeitmomente abzurufen, wo sie sich im Gnadenzustande befinden.

Was endlich den Ausspruch Augustins betrifft, den Jansen zur Grundlage seines Systems gemacht hat: „Quod amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est," so befindet sich derselbe in seinem Kommentar zum Galaterbriefe (c. 5), den er zu einer Zeit verfaßte, wo er noch in semipelagianischen Ansichten befangen war und er kann deshalb zur Beurtheilung seiner späteren Lehre nicht verwendet werden. Er gestattet übrigens eine Deutung, worin er mit dem kirchlichen Dogma nicht mehr im Widerspruche steht. Verstände Augustin, wie Jansenius will, unter jener delectatio eine durch die Gnade eingeflößte unwillkürliche Lust am Guten (delectatio indeliberata), welche einzig durch ihre größere Kraft und Stärke die entgegengesetzte sinnlich-selbstische Lust absorbirte und so den Willen bestimmte, so läge jenem Ausspruche selbstredend eine Vorstellung von der Freiheit zu Grunde, wornach der Wille bei gleicher Kraft und Stärke der Reize und Gegenreize durchaus unentschieden bliebe und bei ungleicher Stärke einzig der größere Reiz den Ausschlag gäbe; der Wille wäre dann der Gewalt der Reize und Gegenreize preisgegeben und seine Freiheit wäre allerdings vernichtet und aufgehoben. Damit der Mensch wahrhaft frei sei, muß der Wille selbst es sein, der den ihm eingeflößten unwillkürlichen Regungen durch das Gewicht seiner freien Selbstentscheidung ihre Bedeutung, gleichsam ihre größere Kraft und Stärke mittheilt und in dieser Weise die Lust am Guten oder die Lust am Bösen den Sieg davon tragen läßt. In dem guten Menschen ist daher allerdings die innere sittliche Freude und Lust am Guten größer und kräftiger, als die auch in ihm noch vorhandene unwillkürliche Lust am Bösen, und eben so ist in dem schlechten Menschen die Lust am Bösen größer und kräftiger, als das durch die Gnade ihm eingeflößte Gefallen am Guten; aber die Freude am Guten hat ihre größere Kraft empfangen durch die unter dem Einflusse der Gnade vollzogene freie Selbst-

entscheidung, während im schlechten Menschen die sinnlich-selbstische Lust ihren Sieg dadurch feierte, daß der freie Wille gegen die Anmuthungen der Gnade sich wandte und mit der Lust sich vermählte. In eben diesem Sinne kann nun füglich auch der Satz des heil. Augustin gedeutet werden. Derselbe bezieht sich zudem wohl nicht nothwendig auf den inneren Freiheitsproceß als solchen, sondern vielleicht nur auf die Bethätigung des zu Stande gekommenen freien sittlichen Wohlgefallens am Guten, also des guten gottgefälligen Willens nach Außen in entsprechenden Handlungen, und er soll mithin nur dieses sagen: Der gute Wille überwinde durch seine größere Lust und Freude am Guten alle Versuchungen und er offenbare sich nothwendig nach Außen in der Uebung aller Tugenden und Tugendwerke, der Keuschheit, Demuth u. s. w. (Vgl. D. IV. S. 276 ff.).

Der h. Augustin begreift daher den Menschen auch unter der Herrschaft der Gnade als wahrhaft frei in der guten wie bösen Richtung und seine Lehre ist in dieser Hinsicht mit der Lehre der übrigen Väter durchaus im Einklange. Das Wirken der kreatürlichen Freiheit an sich und unter der Herrschaft der Gnade ist und bleibt übrigens nothwendig für den beschränkten Menschen ein Geheimniß und er muß einfach an der Freiheit als einer Thatsache festhalten, deren Realität durch das eigene Selbstbewußtsein und durch die Offenbarung gleichmäßig bezeugt wird. Alle hier obwaltenden Schwierigkeiten beziehen sich denn auch nicht so fast auf das innere Verhältniß der Gnade zur Freiheit als vielmehr auf das Zusammenbestehen derselben mit der Idee einer ewigen göttlichen Präscienz und Gnadenwahl.

3) Auch die Kirche hat immer für die menschliche Willensfreiheit gekämpft und in allen ihren dogmatischen Bestimmungen dieselbe der Gnade gegenüber festgehalten. Schon die zweite Synode von Orange[1]) spricht sich, so sehr sie ihrem Zwecke gemäß die Nothwendigkeit der Gnade betont, darüber nicht undeutlich aus; aufs

---

1) Can. 25. Suam voluntatem homines faciunt, non Dei, quando id agunt, quod Deo displicet. Quando autem ita faciunt quod volunt, ut divinae serviant voluntati, quamvis volentes agunt, quod agunt, illius tamen voluntas est, a quo praeperatur et iubetur, quod volunt.

Schärfste aber thut es die Synode von Trient den Reformatoren gegenüber, welche den freien Willen im gefallenen Menschen gänzlich negirten und die Wirksamkeit der Gnade als eine unwiderstehliche begriffen. „Wer da behauptet, daß der freie Wille des Menschen, bewegt und angeregt von Gott, nicht mitwirke durch Einstimmung in die göttliche Anregung und in den göttlichen Ruf, wodurch er zur Erlangung der Rechtfertigungsgnade sich disponire und vorbereite, und daß er, wenn er wolle, nicht einstimmen könne, sondern wie etwas Lebloses gar nichts thue und sich rein passiv verhalte, der sei im Banne;" und eben so ist derjenige mit dem Banne belegt, welcher sagt, es wäre nicht in der Gewalt des Menschen, seine Wege böse zu machen, sondern Gott wirke die bösen wie die guten Werke nicht bloß durch Zulassung, sondern im eigentlichen und aktiven Sinne, so daß eben so der Verrath des Judas wie die Berufung des Paulus das unmittelbare Werk Gottes wäre [1]." Nach diesen Bestimmungen, welche in dem Dekrete von der Rechtfertigung (c. 11 und 13) ihre nähere Erläuterung finden, kann der Mensch den Einwirkungen der Gnade widerstehen und den Stand der Gnade wieder verlassen; er soll daher mit Furcht und Zittern sein Heil wirken in Beschwerden, in Nachtwachen, Allmosen, Gebet u. s. w. und stets bedenken, daß er nur zu der Hoffnung der einstigen Verherrlichung, nicht aber zu der Verherrlichung selbst schon wiedergeboren sei d. h. daß er während dieses irdischen Lebens sich stets im Prüfungsstande befinde und daß die höchste Stufe der religiös-sittlichen Entwicklung, für welche ein Abfall vom Gnadenleben nicht mehr real möglich, erst im jenseitigen Leben sich verwirkliche.

Mit derselben Klarheit und Schärfe hat sich die spätere Kirche über diesen Gegenstand ausgesprochen, dazu veranlaßt durch mehrere Streitigkeiten, welche sich im 16. und 17. Jahrhundert über die Natur der wirksamen und zureichenden Gnade erheben und bis jetzt ihre wissenschaftliche Ausgleichung noch nicht gefunden haben. Welche Bewandtniß es mit diesen Streitigkeiten habe, darüber im Nachfolgenden.

1) *Sess.* VI. Can. 4. 6. Cf. Can. 5.

§. 86.

Die Natur der zureichenden und wirksamen Gnade. Die verschiedenen darauf bezüglichen theologischen Systeme.

1) Nach der Schrift- und Kirchenlehre gibt es in dem gegenwärtigen Zustande der gefallenen Natur eine wahrhaft zureichende Gnade d. h. eine Gnade, kraft welcher der Mensch in der Lage, worin er sich befindet, die Versuchung überwinden, die Sünde meiden, das Gute thun kann, obschon er es nicht thut und eben dieses, daß er es nicht thut, ist daher einzig seine Schuld. Der Beweis für die Wahrheit dieses kirchlichen Lehrsatzes liegt schon in der bisherigen über das Verhältniß von Gnade und Freiheit gegebenen Darstellung, und zwar ergibt sich die biblische Wahrheit desselben aus den angeführten Stellen, worin Gott im A. B. sich über die Halsstarrigkeit und Treulosigkeit seines Volkes, und Christus und die Apostel sich über die Unbußfertigkeit ihrer Zeitgenossen beklagen. „Ich habe euch gerufen, sagt Gott in den Proverbien (1, 24—25), und ihr wolltet mich nicht hören. Ich streckte meine Hand aus, und Niemand achtete auf mich. Ihr habet meinen Rath verachtet und meine Ermahnungen vernachlässigt." „Was hätte ich meinem Weinberge noch thun sollen, das ich nicht gethan?" Wie hätte nun Gott im A. und der Gottmensch im N. B. in dieser Weise über die Unbußfertigkeit der Juden sich beklagen können, wenn ihnen die Macht gefehlt hätte, das göttliche Gesetz in Allem zu beobachten, wenn sie nicht im Besitze ausreichender und zwar im Vollmaße ausreichender Gnaden gewesen wären? Aber sie gehorchten nicht der Stimme Gottes, widerstanden dem h. Geiste und empfingen die Gnade vergebens. Die Gnade war da und klopfte nicht bloß von Außen bei ihnen an, sondern sie drang in die innerste Werkstätte ihres Seelenlebens, wo die freien Entschlüsse sich bilden und erzeugen, sie machte ihren Willen durch Einflößung himmlischer Triebe und Neigungen gewissermassen schon zu einem an sich guten Willen und verlieh ihm das volle Vermögen, nicht zu widerstreben, sondern übernatürlich durch sie gehoben und gekräftigt das Gute in freier

Weise zu wollen und zu vollbringen; aber sie verschlossen ihr Auge dem göttlichen Lichte und verhärteten ihr schon weich gewordenes Herz, und die Gnade verließ sie. Nach der Schriftlehre gibt es folglich wahrhaft ausreichende Gnaden, womit der Mensch in allen Lagen, wo er eine auf das Heil bezügliche Pflicht zu erfüllen hat, dieselbe auch wirklich und wahrhaft erfüllen kann, aber widerstrebend sie nicht erfüllt.

Auch die h. Väter bekennen sich einstimmig zu dieser Wahrheit, indem sie mit der heil. Schrift überall lehren, daß Gott das Heil Aller wolle und Allen die zur Heilswirkung nothwendigen Gnaden darbiete, daß aber sehr Viele dieselben verschmähen und deshalb dem ewigen Verderben anheimfallen [1]), und eben so war es immer die Lehre der Kirche. Die zweite Synode von Orange definirt ausdrücklich (Can. 25): „Wir glauben, daß kraft der Taufgnade alle Getauften (Christo auxiliante et cooperante) alles auf das Heil der Seele Bezügliche erfüllen können und sollen, wenn sie anders nur mitwirken wollen;" und in demselben Sinne hat die spätere Kirche dem Jansenius gegenüber sich ausgesprochen. Jansenius läugnete die Realität wahrhaft ausreichender Gnaden und lehrte, nicht allen einmal Gerechtfertigten würden wahrhaft ausreichende, sondern vielfach nur solche geringfügige Gnaden zu Theile, womit sie die göttlichen Gebote allerdings würden erfüllen können, wenn die Uebermacht der Concupiscenz und ihrer Versuchungen nicht wäre, deren Einfluß aber für die Lage, worin der gefallene Mensch faktisch sich befinde, nicht ausreiche; zur wirklichen Ueberwindung der Versuchungen und zur Erfüllung des Guten bedürfe es einer wirksamen Gnade, der im Zustande der gefallenen Natur Niemand widerstehe [2]). Die

---

1) Aug. De. lib. arb. III. 16. Ex eo, quod non accepit, nullus reus est; ex eo vero, quod non facit, quod debet, iuste reus est. Debet autem, si accepit et voluntatem liberam et sufficientissimam facultatem. Prosper. De vocat. gent. II. 26. Quae opitulatio per innumeros modos, sive occultos, sive manifestos omnibus adhiberi; et quod a multis refutatur, ipsorum est nequitiae; quod vero a multis suscipitur, et gratiae est divinae et voluntatis humanae.

2) Jans. l. 3 de gratia Christi c. 1. Nullum igitur iam dari hominibus lapsis adiutorium sufficiens, quin sit simul efficax, in Augustini principiis exploratum est.

Päbste Innocenz X. und Alexander VII. verwarfen diese Jansenistischen Thesen [1]) als häretische und sie erklärten eben damit einschließlich, daß nach kirchlicher Anschauung alle Gebote Gottes für die Gerechten erfüllbar seien und daß sie mithin im Besitze aller zu dieser Erfüllung nothwendigen und für alle die Umstände, in denen sie dieselben erfüllen sollen, ausreichenden Gnaden sich befinden, daß es aber Gerechte gebe, welche die göttlichen Gebote nicht erfüllen und der Gnade widerstreben.

Nach der Schrift- und Kirchenlehre gibt es also wahrhaft ausreichende Gnaden, womit der gefallene Mensch in den Lagen, worin er sich befindet, die Concupiscenz überwinden und das auf das ewige Heil bezügliche Gute verwirklichen kann, es aber der Gnade widerstrebend nicht verwirklicht. Solche ausreichende Gnaden empfangen nun nicht bloß die Reprobirten, sondern auch die zum ewigen Leben Auserwählten; denn auch sie verschmähen nicht selten die Gnade, auch sie stehen und fallen. Aber die gratia finalis, womit der religiös-sittliche Entwicklungsproceß seinen Abschluß findet, ist bei den Auserwählten vermöge göttlicher Gnädigkeit und in Folge ihrer freien Mitwirkung eine gratia efficax, während sie bei den Reprobirten in Folge ihres freien Widerstrebens und nach einem verborgenen Rathschlusse göttlicher Weisheit nur eine gratia sufficiens ist.

Jansenius ermüdete nicht, diese ausreichende Gnade als eine unnütze und verderbliche Gnade, die bloß dazu diene, die Schuld ihres Empfängers zu vergrößern und von der selbst der Dämon wünschen müßte, daß Gott sie allen Menschen gebe, zu verhöhnen. Das durchaus Ungerechte und Gotteslästerische dieses Vorwurfes ist jedoch einleuchtend. Die gratiae sufficientes nützen allerdings nicht den Reprobirten d. h. denen, welche sie verschmähen, sondern gereichen ihnen nur zum Verderben; sie nützen nur den Auserwählten; aber daß sie nicht den Reprobirten, sondern nur den Auserwählten nützen, das ist einzig ihre Schuld; sie konnten mit ihnen ihr Heil wirken, aber sie wollten es nicht, und ganz mit Recht hat deshalb der Papst Alexander VII. die These verdammt: „Die ausreichende Gnade ist uns in unserm gegenwärtigen gefallenen Zustande (statui nostro) nicht so fast nützlich als vielmehr schädlich, so daß wir mit Recht bitten können: A gratia sufficienti libera nos, Domine."

2) Sowie es nun nach der Schrift- und Kirchenlehre wahrhaft ausreichende Gnaden gibt, so gibt es auch nach der Schrift- und Kirchenlehre wirksame Gnaden (gratiae efficaces), welche von einem wirklichen Erfolge begleitet sind und auf eine absolut sichere infallibele Weise das Wollen und Vollbringen des Guten in ihrem Gefolge haben. Die Wahrheit dieser These ergibt sich aus allen den schon angeführten Stellen, welche die Principalität und Prävalenz der Gnade in dem Werke des Heils hervorheben und das Wollen und Vollbringen des Guten ihrer Wirksamkeit zuschreiben, welche lehren, daß Gott die Herzen der Menschen in seiner Hand trage und sie lenke wie Wasserbäche [1]; ganz insbesondere aber sind jene biblischen Aussprüche für die Realität einer unfehlbar wirksamen Gnade beweisend, wornach Gott einzelnen Menschen ausdrücklich es zu machen verheißt, daß sie in seinen Geboten wandeln, auf seine Rechte Acht haben und darnach thun, und ihnen ein gnadenreiches und seliges Sterben in sichere Aussicht stellt [2]. Ganz im Geiste dieser Stellen sprechen auch die Väter sich aus, wenn sie lehren: die Kraft der göttlichen Gnade sei mächtiger als die Natur und auch unser freier Wille sei ihr unterworfen und werde durch sie bestimmt (Tert. de anima 21), Gott stehe uns bei im Kampfe, kröne uns als Sieger, vergelte in uns, was er selbst geleistet und belohne, was er selbst vollbracht (Cypr. ep. 47), auch der gute Wille sei ein Geschenk der Gnade und darum alles gute Werk Gottes Eigenthum (Greg. Naz. or. 31). Daß der heil. Augustin insbesondere die Realität einer siegreichen inneren Gnade anerkenne, dafür sind in dem unmittelbar Vorhergehenden die deutlichsten Belege herausgehoben; Gott ist nach ihm der Herr unsers Willens und er hat den Menschen mehr in seiner Gewalt, als dieser sich selbst, er bewältigt allen Widerstand und lenkt ihn nach seinem Wohlgefallen [3]. Auch die Kirche spricht sich nicht undeutlich für die Realität der wirksamen Gnade aus, wenn sie in ihren Gebeten zu Gott nicht bloß flehet, er möge uns unterstützen mit seiner Gnade,

---

1) Job. 12, 24. Esth. 14, 13. 15, 11. Prov. 21, 1.

2) Ezech. 36, 26. Luc. 23, 43. Cf. Act. 9, 6. Rom. 9, 16—18. Heb. 13, 21.

3) De corrept. et grat. 14. 45. De ipsis hominum voluntatibus quod vult, cum vult, facit Deus . . . sine dubio habens humanorum cordium, quo placet, inclinandorum omnipotentissimam voluntatem.

sondern er wolle es uns verleihen, „die Verkehrtheit unseres Herzens zu brechen und in Allem seine Gebote zu erfüllen;“ „er wolle unserm widerstrebenden Willen bewältigen u. s. w. [1]).“

Solche wirksame Gnaden empfangen nun wiederum nicht bloß die Auserwählten, sondern auch die Reprobirten werden derselben im Laufe ihres Lebens theilhaftig; denn auch sie wirken ja nicht selten gute gottgefällige Werke, aber sie beharren nicht im Gnadenzustande, die wirksame Gnade als gratia finalis wird ihnen in Folge ihres Widerstrebens und vermöge eines unerforschlichen göttlichen Beschlusses nicht zu Theile und sie verfallen deshalb dem ewigen Tode.

3) Wenn es nun aber nach der Schrift- und Kirchenlehre wahrhaft ausreichende Gnaden gibt, welche des bezweckten Erfolges ermangeln, und wiederum wirksame Gnaden, welche denselben ganz sicher und unfehlbar erreichen, so haben beide, Schrift und Kirche doch in ausdrücklicher Weise nichts darüber entschieden, wie der Unterschied dieser beiden Gnaden zu fassen sei, ob als ein innerlicher oder als ein bloß äußerlicher d. h. ob der verschiedene Erfolg derselben gegründet sei in der verschiedenen Qualität oder Quantität dieser Gnade oder einzig in dem verschiedenen Verhalten der menschlichen Freiheit der Gnade gegenüber. Dogmatisch festgestellt und entschieden ist in dieser Beziehung, wie die gegebene Darstellung schon gezeigt hat, nur das Eine, daß der gefallene Mensch auch unter der Herrschaft der Gnade noch frei sei mit der Freiheit der Wahl und daß demnach die wirksame Gnade jeden Falles ihren infallibelen Erfolg nicht, wie die Prädestinatianer, die Reformatoren, Bajus und Jansenius lehrten, dadurch erreiche, daß sie den Willen durch ihre geheimen Inspiritionen innerlich zwinge und nöthige, in ihre Anmuthungen und Bewegungen einzugehen. Alle diese Häretiker faßten und begriffen die wirksame Gnade als eine unwiderstehlich wirkende Gnade gratia irresistibilis, per se efficax und sie räumten offen ein, daß die Freiheit als Wahlvermögen mit ihr nicht zusammenbestehe. Bajus z. B. lehrte und behauptete ganz so, wie die Reformatoren: die Natur des gefallenen Menschen sei durch und durch verkehrt und er vermöge selbst auf dem natürlichen Gebiete

1) Cf. Offic. Miss. in vigil. Pentecost. or. I. Secret. Miss. de Dom. VI. p Pentecost.

kein Gutes zu vollbringen, all sein Thun und Wirken sei nothwendig Sünde; da die Quelle vergiftet sei, so sei auch Gift in jedem Tropfen, in jedem Trunke. Aus diesem Zustande vermöge nur die Gnade den Menschen zu befreien und zwar sei dazu eine Gnade erforderlich, welche den verkehrten nur auf Böses sinnenden menschlichen Willen durch ihre übermächtige Kraft überwinde und auf dem Boden der verkehrten Natur eine höhere Nothwendigkeit des Guten pflanze; die göttliche Gnade sei rein durch sich selbst wirksam und der Mensch habe nicht die Kraft, ihr zu widerstehen; der Gnadenerfüllte Mensch thue das Gute zwar freiwillig und gerne, aber doch mit innerer Nothwendigkeit und diese innere Nöthigung stehe nicht in Widerspruch mit der Freiheit; quod voluntarie fit, etiamsi necessario fiat, libere tamen fit; sola violentia repugnat libertati hominis naturalis.

Dieses vom Papste Pius mit Recht verworfene System des Bajus fand seine weitere Entwicklung und Vollendung durch Jansenius, Bischof von Ypern. Er stellte in seiner Schrift „Augustinus," vorgeblich den Lehrbegriff des h. Augustin in seiner ganzen Reinheit und Schärfe wieder her und bezeichnete alle jene kirchlichen Theorien, welche die menschliche Freiheit als sekundären Mitfaktor in dem Werke des Heils festhielten, als Pelagianismus oder doch als Semipelagianismus. Die Grundlage seiner Theorie bildet der schon angeführte Satz des h. Augustin: quod amplius nos delectat, secundum id operemur, necesse est. Wird dieser Satz in seinem streng buchstäblichen Sinne aufgefaßt, dann hängt die Entscheidung des Menschen für das Gute oder Böse von der größeren oder geringeren Gewalt ab, welche die Vorstellung des Guten oder der Reiz der Sünde unwillkürlich über den Willen ausüben; der Wille ist der Gewalt der Reize und Gegenreize dahin gegeben, beide kämpfen um den Sieg und es hängt nicht vom freien Willen ab, in diesem Kampfe den Ausschlag zu geben; vielmehr wohin die Wage neigt, dahin muß der Wille unbedingt folgen. In eben diesem Sinne faßte ihn Jansenius und er lehrte demgemäß, das Wesen der wirksamen Gnade bestehe in einer vorherrschenden siegenden Lust am Guten, welche Gott in einem solchen Maße dem verdorbenen Menschen einflöße, daß sie alle entgegenstehende Lust der Sünde und Begierlichkeit durch ihre größere Kraft überwiegend und überwindend (delectatio relative victrix), ganz unmittelbar und rein durch sich selbst die Bewegung des Willens nach

der göttlichen Seite hin hervorrufe; eine gratia sufficiens im Sinne der theologischen Schule, welche dem Menschen die Wahl lasse zwischen dem Guten und Bösen, gebe es nicht; wenn die h. Schrift von einer Gnade rede, die keinen Erfolg habe, so sei darunter eine Art von geringerer Gnade, eine bloße Gnadenanregung (gratiae lenis afflatus) zu verstehen, die nur ein schwaches Wohlgefallen am Guten (velleitas) hervorrufe und von der stärkeren Begierde überwunden werde.

Diesem seinen Grundbegriffe von Gnade gemäß entwickelte Jansenius dann seinen Lehrbegriff von der Gnade im Näheren in folgenden Sätzen: 1) Welchem Gott seine Gnade gibt d. h. eine solche siegende Lust einflößt, der wirkt das Gute und demnach sein Heil mit Nothwendigkeit, ohne daß er der Gnade widerstehen kann. Gibt Gott aber dem Menschen seine Gnade nicht, dann siegt die böse Lust der dem Menschen innewohnenden bösen Begierlichkeit und er ergibt sich der Sünde in gleicher Weise mit Nothwendigkeit. 2) Der Mensch im Stande der gefallenen Natur will Alles, was er will, Gutes oder Böses, aus einer den Willen vorherbestimmenden Nöthigung; denn er will nur und kann nur dasjenige wollen, wozu die siegende gute oder böse Lust mit unwiderstehlicher Gewalt ihn hintreibt. 3) Obschon aber in dieser Weise die siegende Lust den Menschen im Guten wie im Bösen absolut und unwiderstehlich bestimmt, so ist der Mensch desungeachtet doch immerhin frei von allem Zwange, weil und insofern er selbst in jenem Zustande das Gute wie das Böse gerne will und der Wille eines solchen Zwanges nicht fähig ist; der Mensch ist frei, wie er sich ausdrückt, a coactione d. h. es zwingt den menschlichen Willen keine äußere Gewalt und der Wille fühlt in sich selbst keinen Zwang, er ergibt sich vielmehr mit Bewußtsein und Willigkeit dem Guten oder Bösen; aber er ist nicht frei von einer inneren Nothwendigkeit und eben dieses letztere Freisein gehört (nach ihm) weder zum Begriffe und Wesen der Freiheit, noch ist es Bedingung eines verdienstlichen Wirkens.

Jansenius unterschied also zwei Arten des freien Wollens, nämlich ein Wollen und Handeln, das frei ist von äußerer Nöthigung, vom Zwange, und ein Wollen, das zugleich frei ist von der Nothwendigkeit (innerer Nöthigung). Unter Zwang verstand Jansenius eine dem Menschen von Außen angethane Gewalt, deren Druck er

ungern und schmerzlich empfindet, welche den Widerstrebenden knechtet und ihn nöthigt, das zu thun, was er innerlich nicht will und das nicht zu thun, was er innerlich will. Selbstredend kann in dieser Weise nur der äußere Mensch, nicht der innere Mensch, der Wille gezwungen werden; denn der Wille kann ja nicht zugleich etwas wollen und es nicht wollen, und wenn daher nichts anders zur Freiheit des Willens gehört, als die Freiheit vom Zwange, so ist alles und jedes Wollen nothwendig ein freies Wollen. Unter Nothwendigkeit dagegen verstand Jansen eine geheime, innerliche, physische Nöthigung d. h. eine Nöthigung, welche in einer allem selbstthätigen Streben vorhergehenden Bestimmung des Willens durch die ihm angebornen sinnlich-selbstischen oder durch die Gnade ihm eingesenkten himmlischen Triebe und Neigungen besteht; während der Zwang eine störrische Dienstbarkeit bewirkt, so flößt diese Nothwendigkeit eine magische Lust am Guten oder Bösen ein und bewirkt gleichsam eine bezauberte Anhänglichkeit an das Eine oder Andere; es ist eine Nöthigung, die aus seiner ihm angethanen Willensbeschaffenheit stammt, wobei er aber zugleich mit Bewußtsein und willig der Richtung sich hingibt, wohin die Sinnlichkeit oder der Zug der Gnade ihn drängt, und zugleich ist es, wie Jansen, um die Begriffe noch mehr zu verwirren, besonders hinzufügte, keine absolute, unabänderliche Nöthigung, sondern nur eine hypothetische. Um dieses durch ein Beispiel zu erläutern, so geht nach einer solchen hypothetischen Nöthigung das Stroh in Flammen auf unter der Bedingung, wenn Feuer ihm nahe gebracht wird. Eine absolute unabänderliche Nothwendigkeit, daß es in Flammen aufgeht, ist hier nicht vorhanden; es könnte auch unversehrt bleiben und dieses würde der Fall sein, wenn das Feuer ihm nicht nahe gebracht würde (in sensu diviso); aber die Nothwendigkeit tritt ein, sobald jene Bedingung eintritt (in sensu composito). Ganz in ähnlicher Weise wird auch nach Jansenius der Wille des Menschen mit innerer Nothwendigkeit bestimmt, entweder das Gute oder Böse zu erstreben, ja nachdem die innere Lust an dem Einen oder Anderen in ihm vorherrschender ist; die Ertheilung oder Entziehung der Gnade macht den Menschen zu einem rein vernünftigen, himmlischen Wesen oder zu einem rein sinnlich-selbstsüchtigen Wesen. Im ersteren Falle folgt der Wille mit unwiderstehlicher Wonne, willig und gerne dem Zuge der Gnade,

sein durch die Gnade ihm eingeflößter Abscheu gegen das Böse ist ein so gründlicher und seine Lust am Guten eine so innige, daß er nur das Gottgefällige und nur in Harmonie mit der Gnade wirken kann; seine Freiheit ist die gottinnige Freiheit, die Freiheit der Kinder Gottes, und diese Freiheit selbst ist einzig das Werk der Gnade. Im zweiten Falle aber als sinnlich-selbstsüchtiges Wesen will er mit Nothwendigkeit und unwiderstehlicher Lust das Böse und er kann nicht anders wollen. Das Eigenthümliche der Jansenistischen Theorie besteht dann bloß darin, daß sie diese verschiedenen sittlichen Zustände nicht, wie die pantheistisch-manichäischen Theorien, als absolute faßt, vielmehr dem guten Menschen das potenzielle Vermögen läßt, auch das Böse zu wollen, und dem schlechten Menschen die Empfänglichkeit für das Gute [1]); die Nothwendigkeit, das Gute oder Böse zu wollen, ist also keine absolute und unabänderliche, so daß der Mensch unter keiner Bedingung in einer anderen Richtung wollen könnte, er kann vielmehr vom guten Wollen zum schlechten und umgekehrt übergehen und er thut das Eine oder Andere mit Nothwendigkeit, je nachdem die siegende Gnade ihn verläßt oder zu ihm kommt; die ihn treibende Nothwendigkeit ist insofern eine hypothetische.

Aus dieser Darstellung des Jansenistischen Lehrbegriffes vom Verhältnisse der Gnade zur Freiheit ergibt sich nun ganz unmittelbar, daß in Beziehung auf das Wollen oder Nichtwollen des Menschen von einem Verdienste oder Mißverdienste in keiner Weise die Rede sein könne. Nur die freie That, welche dem Subjekte wahrhaft angehört und in welchem Maße auch immer sein selbstständiges Eigenthum ist, ist und kann eine verdienstliche sein; der Jansenismus aber bringt

---

1) Der sittliche Standpunkt des Jansenismus ist übrigens doch selbstverständlich von dem pantheistischen nicht wesentlich verschieden. Die Frage, wie es in dem Urmenschen und in der höhern Geisterwelt, an welchen auch nach Jansen der Widerstand unerlaubter Lust nicht haftete, zum Sündenfalle gekommen sei, vermag er nur in pantheistischer Weise, nur so zu lösen, daß er Gott selbst zum Urheber des Bösen macht und den Unterschied zwischen Gut und Böse in Gott hineinversetzt d. h. ihn verflüchtigt und aufhebt. Bleibt überhaupt auf sittlichem Gebiete für die Kreatur der göttlichen Kausalität gegenüber nur eine unbedingte Passivität übrig, so kann ihr auch nichts mehr daran liegen, ob sie sich außer Gott seiend denke oder ob sie annehme, daß sie in Gott sei und daß ihre Thätigkeit selbst mit zum göttlichen Leben gehöre.

es nicht zu freien Thaten, sondern er weiß nur von Begebenheiten, von Erscheinungen und Offenbarungen der von einer fremden Macht in Bewegung gesetzten Menschennatur, die so wenig verdienstlich sind und verdienstlich genannt werden können, als jede andere Naturerscheinung z. B. das Fruchttragen des Baumes diesen Namen verdient. Wo Freiheit und Nothwendigkeit in eine höhere Einheit sich aufgelöset haben, da hört das Verdienst auf; in Beziehung auf Gott, wo jene Einheit statt findet, spricht daher auch Niemand von einem Verdienste, auch nicht von Tugend, nicht von einer Möglichkeit des Bösen. Damit die Idee des Verdienstes auch nur gedacht werden könne, muß ein zweifaches Wollen möglich sein, die Freiheit muß als Willkür, als Wahlvermögen vorhanden sein d. h. als das Vermögen, von zwei entgegengesetzten Zwecken den einen oder anderen realisiren zu können, und das Verdienst und Mißverdienst besteht eben darin, daß der Wille kraft eigener Selbstbestimmung die Möglichkeit des Guten oder die Möglichkeit des Bösen in sich zur Wirklichkeit erhebt, während er auch das Entgegengesetzte könnte, oder wenn wie bei Christus die Möglichkeit des Bösen in ihm gänzlich verschlossen ist, daß er das Gesetz des Guten in dieser oder in einer anderen höheren nicht gebotenen Weise vollzieht. Das Verdienst des Menschen insbesondere besteht darin, daß er durch fortgesetztes freies Eingehen auf die Anmuthungen der Gnade seiner Willkür, seiner noch abfallsfähigen Freiheit immer mehr und mehr einen festen Charakter (habitus) aufprägt und sie, so weit dieses während des irdischen Lebens geschehen kann, in die unwandelbare gottinnige Freiheit allmälig umwandelt; diese gottinnige Freiheit, für welche das Gute gleichsam zur Natur geworden ist, darf aber, damit sie ein Verdienst mit sich führe, nicht als das ausschließliche Werk der Gnade begriffen werden, sondern sie muß zugleich die That des Menschen sein, die er setzen oder nicht setzen konnte; die innere Nothwendigkeit des Guten muß in welchem Maße auch immer eine selbstgegebene sein (natura affabricata, wie der h. Augustin sagt).

Eine nothwendige Consequenz aus den vorgelegten Jansenistischen Sätzen war dann 4) die Idee einer unbedingten Prädestination zum Guten oder Bösen, nämlich der Satz: Einzig durch Ertheilung oder Entziehung der siegenden Gnade prädestinirt Gott vermöge seiner unbedingten Machtvollkommenheit aus der dem Verderben anheim-

gefallenen Masse der Menschen die Einen zur Wirkung des Guten und zur Seligkeit, die Anderen aber zum Bösen und zum ewigen Verderben. In Uebereinstimmung mit diesem Satze lehrte er dann noch 5), Christus sei nicht für alle Menschen, sondern nur für die Prädestinirten gestorben, das Erlösungsverdienst Christi sei der inneren Kraft und der göttlichen Intention nach kein allgemeines, sondern nur ein partikuläres.

Zur Begründung seiner Theorie berief sich Jansen auf jene zahlreichen Schriftstellen, welche das Wollen und Vollbringen des Guten der Gnade zuschreiben und den Erfolg ihrer Wirksamkeit als einen unfehlbar sicheren bezeichnen, sowie insbesondere auch auf den Ausspruch des Apostels Joannes (I. 3, 9), daß der aus Gott Geborne nicht sündigen könne, weil er aus Gott geboren sei; allein durchaus mit Unrecht. Denn daß die ersteren Stellen die Idee einer gratia irresistibilis nicht befürworten, sondern nur die Principalität und Prävalenz der Gnade in dem Werke des Heils hervorheben und daß sie weit davon entfernt sind, den unfehlbar sicheren Erfolg der göttlichen Gnaden von ihrer Alleinwirksamkeit abzuleiten, das ergibt sich, wie die frühere Darstellung gezeigt hat, mit aller Strenge aus den nicht weniger zahlreichen Schriftstellen, welche mit so vielem Nachdrucke es einschärfen, daß der Mensch durch Nachlässigkeit und Widersetzlichkeit den Erfolg der Gnade hemmen und vereiteln könne. Was aber den Ausspruch des Apostels Joannes betrifft, so bezieht er sich nicht so fast auf die aktuelle, als vielmehr auf die habituelle Gnade, und er will und soll nicht sagen, daß der im Gnadenzustande befindliche Mensch von einem Gesetze der Nothwendigkeit beherrscht werde und das Gute in Folge einer inneren Nöthigung vollziehe, sondern daß der Mensch, so lange er in dem Zustande der Gnade sich befinde und der Gnade mitwirke (in sensu composito), nicht sündige und sündigen könne. Daß der freie Mensch aber sehr wohl aus dem Gnadenzustande wieder heraustreten könne, das hebt der Apostel selbst hervor, indem er unmittelbar vorher (c. 2, 1) ausdrücklich warnend sagt: „Meine Kinder, dieses schreibe ich euch, damit ihr nicht sündigt."

Mit demselben Unrechte berief Jansen sich auf den h. Augustin, den Ruhm in Anspruch nehmend, dessen System in seiner Reinheit wieder hergestellt zu haben. Augustin hält die Wahlfreiheit des

Menschen, wie aus der gegebenen Darstellung sich ergibt, auch unter der Herrschaft der Gnade ganz entschieden fest und er leitet den infallibilen Erfolg der wirksamen Gnade nicht von ihrer Alleinwirksamkeit, sondern von dem göttlichen Vorhersehen ab, daß der Mensch faktisch ihr nicht widerstreben, sondern zustimmen werde.

Das System des Jansenius hat daher in der Lehre der heil. Schrift und der Väter nicht nur keine Grundlage, sondern es steht damit im direktesten Widerspruche. Die gratia parva des Jansenius ist keine wahrhaft ausreichende Gnade; die gratia efficax desselben aber necessitirt den Willen, zerstört die wesentliche Grundlage eines verdienstlichen Wirkens und hat die Idee einer unbedingten Prädestination zum Guten oder Bösen iu ihrem Gefolge. Das Jansenistische System ist überhaupt von dem Systeme Calvins nicht wesentlich verschieden, und es fand daher mit diesem System einschließlich schon auf der Synode von Trient seine kirchliche Verwerfung. In ausdrücklicher Weise aber wurde dasselbe von den Päbsten Innocenz X., Alexander VII. und Clemens XI. als häretisch verworfen in den bekannten fünf Propositionen, welche theils wörtlich in demselben enthalten sind, theils als nothwendige Consequenzen desselben sich darstellen: 1) „Einige Gebote Gottes zu erfüllen, ist selbst den Gerechten, so sehr sie auch wollen und sich bestreben, mit Rücksicht auf die ihnen zu Gebote stehenden Kräfte unmöglich; es fehlt auch ihnen die Gnade, wodurch es ihnen möglich würde.“ 2) „Der inneren Gnade widersteht man im Stande der gefallenen Natur niemals.“ 3) „Zum Verdienste und Mißverdienste wird im Stande der gefallenen Natur nicht erfordert, daß der Mensch eine der Nothwendigkeit entgegengesetzte Freiheit (d. i. Wahlfreiheit) habe, sondern es reicht dazu hin eine dem Zwange entgegengesetzte Freiheit.“ 4) „Die Semipelagianer geben die Nothwendigkeit der innern zuvorkommenden Gnade zu für alle (auf das Heil bezüglichen) Akte, ja selbst für den Anfang des Glaubens und sie wurden nur darum Häretiker, weil sie behaupteten, die Gnade sei so beschaffen, daß der menschliche Wille ihr sowohl widerstehen als folgen könne.“ 5) „Es ist ein semipelagianischer Irrthum, wenn man sagt, Christus sei schlechthin (omnino) für alle Menschen gestorben oder habe für sie sein Blut vergossen.“ In diesen Sätzen ist jede Ansicht, welche die Wirksamkeit der Gnade und die Sicherheit ihres Erfolges in der Weise begreift, daß die Wahl-

freiheit, die reale Möglichkeit der Zustimmung oder Nichtzustimmung negirt ist, aufs Entschiedenste verworfen, und ganz dasselbe geschieht in den in der Bulle „Unigenitus“ verdammten Propositionen des Quesnell, der das Jansenistische System recipirte und seiner Schrift „Moralische Reflexionen über das N. T.“ zu Grunde legte; die wichtigsten derselben sind folgende: „Die Gnade Jesu Christi ist die höchste (suprema) Gnade, ohne welche wir nie Jesum Christum bekennen, und mit welcher wir ihn nie verläugnen (P. 9) — Die Gnade ist eine Wirkung der allmächtigen Hand Gottes, welche Nichts verhindern oder hemmen kann (P. 10) — Die Gnade ist nichts anderes, als der allmächtige Wille Gottes, welcher befiehlt, und thut, was er befiehlt (11) — Wenn Gott eine Seele retten will und sie mit der Hand seiner inneren Gnade berührt, widersteht ihr kein menschlicher Wille (13) — Es gibt keine Reize, welche nicht den Reizen der Gnade nachgeben, weil Nichts dem Allmächtigen widersteht (16) — Die göttliche Gnade ist nichts anderes, als der allmächtige Wille Gottes: dieses ist die Idee derselben, welche Gott in seinen heil. Büchern uns vorträgt (19) — Die wahre Idee der Gnade ist die, daß Gott unsern Gehorsam will und daß ihm gehorcht wird; Er befiehlt, und Alles geschieht; Er spricht als Herr, und Alles ist ihm unterworfen (20) — Die Gnade Jesu Christi ist eine starke, mächtige, höchste, unüberwindliche Gnade, da sie die Wirkung des allmächtigen Willens und eine Nachahmung jener Wirksamkeit ist, kraft deren Gott seinen Sohn Mensch werden ließ und ihn vom Tode auferweckte (21).“

Aus der Verdammung dieser Thesen ergibt sich mit aller Klarheit der dogmatische Schlußsatz, daß die göttliche Gnadenwirksamkeit keine unüberwindliche und nicht jener Wirksamkeit gleich sei, womit Gott die Kreaturen aus dem Nichts hervorruft oder die Todten wieder zum Leben auferweckt, daß vielmehr der durch die Gnade angeregte und gekräftigte Wille die volle Freiheit besitze, den Bewegungen der Gnade zu folgen oder ihnen zu widerstreben. Ob nun aber der Grund, weshalb die eine Gnade eine ausreichende ist, die andere aber als wirksame das wirkliche Wollen und Vollbringen des Guten in ihrem Gefolge hat, einzig in dem verschiedenen Verhalten des Menschen oder zugleich in irgendwelchem Sinne in der inneren Natur

der Gnade gelegen sei, darüber hat die Kirche in allen ihren Bestimmungen nichts entschieden, dieses vielmehr der Schule zur freien Discussion anheimgegeben. Die Ansichten der kirchlichen Theologen gehen nun in dieser Beziehung, scheinbar wenigstens weit auseinander und zwar lassen sich zwei eigenthümliche Ansichten unterscheiden, die Ansicht der Thomisten und Augustinenser und die Ansicht der Molinisten und Kongruisten. Die Hauptmomente dieser Systeme sind folgende.

§. 87.

Fortsetzung.

1) Das Eigenthümliche des Systems der Thomisten und Augustinenser besteht darin, daß nach ihnen der Unterschied der wirksamen und ausreichenden Gnade ein qualitativer, in der inneren Natur dieser Gnaden begründeter ist. Es stammt aus der inneren Natur der wirksamen Gnade, daß der Wille mit ihr das Gute thut und sein Heil wirkt, obschon er es auch nicht thun könnte, und eben so gehört es zur Natur der ausreichenden Gnade, daß mit ihr der Wille das Gute nicht thut, und sein Heil nicht wirkt, aber es wirken könnte. Die wirksame Gnade afficirt den freien Willen selber und bewirkt durch ihre innere Kraft seine Einwilligung, während die ausreichende Gnade bloß das Wollenkönnen des Guten hervorruft, die freie Zustimmung des Willens aber nicht hervorruft und vermöge ihrer inneren Natur auch nicht hervorrufen kann.

Die Thomisten bezeichnen diese in der wirksamen Gnade sich bethätigende göttliche Influenz als praemotio et praedeterminatio physica und sie pflegen dieselbe zu definiren als jene göttliche Thätigkeit, welche den kreatürlichen Willen nicht bloß moralisch, bloß anregend, ermunternd, sondern innerlich und lebenskräftig afficirt und ihn, bevor er sich selbst bestimmt, so zu einem bestimmten Akte determinirt, daß er sich nicht auch nicht dazu bestimmen kann. Der Urheber dieses Systems ist Dominikus Bannez, ein Theologe des sechszehnten Jahrhunderts aus dem Dominikanerorden. Der h. Thomas scheint dieses System an mehreren Stellen seiner Summa zu begünstigen und

eben darum nennt sich diese theologische Schule die Thomistische; sie will nur die treue Interpretinn des h. Thomas sein [1]). Die Gründe, wodurch dieses System sich zu stützen sucht, sind vorzugsweise abgeleitet von der Idee Gottes als der causa prima et universalis, als des Allwirksamen, welche Idee schlechterdings die Annahme erheische, daß alle Thätigkeiten der Kreaturen als der causae secundae von Gott abhangen; der kreatürliche Wille bleibe nothwendig indifferent, wenn er nicht von Gott als dem primus motor bewegt werde. Um nun Gott nicht zum Urheber der Sünde zu machen, unterschieden diese Theologen in dem sündhaften Akte ein materiales und formales Element und sie lehrten: Gott concurrire zu dem sündhaften Akte bloß nach seiner materialen Seite hin, nicht aber zu dem formalen Wesen desselben, nicht zu demjenigen, wodurch er böse sei, und das Böse sei folglich ein rein Negatives; in dem guten heiligen Willensakte sei Gott aber allseitig thätig und er bestimme und bewege zu demselben durch die Ertheilung einer Gnade, welche durch ihre innere Kraft (gratia per se et ab intrinseco efficax) mit unfehlbarer Sicherheit im Menschen die Wirkung hervorbringe, wozu sie gegeben sei; Gott bewirke durch seinen wirksamen Gnadeneinfluß den freien Willensakt selber, so daß der Mensch, wenn die Gnade gegeben werde (in sensu composito), das Gute nothwendig, aber doch in freier Weise thue und im Guten bis zum Ende beharre, und eben nur in diesen seinen ewigen Gnadendekreten (in decretis physice i. e. realiter, efficaciter et infallibiliter praedeterminantibus) sehe Gott denn auch von Ewigkeit die freien Handlungen der Menschen vorher und darnach habe er die Zahl seiner Prädestinirten ewig festgestellt.

---

1) S. P. 1. q. 19. a. 8 ad 2 . . . Hoc ipso, quod nihil voluntati divinae resistit, sequitur, quod non solum fiant ea, quae Deus vult fieri, sed quod fiant contingenter (libere) vel necessario, quae sic vult fieri. De malo q. 6, art. 1, ad 3. Deus movet voluntatem immutabiliter ob efficaciam virtutis moventis; sed ob naturam (liberam) voluntatis motue, quae indifferenter se habet ad diversa, non inducitar necessitas, sed manet libertas. An anderen Stellen spricht sich Thomas durchaus zu Gunsten der Freiheit aus. Comm. p. 2. dist. 28. q. 1. a. 1. Non esset homo liberi arbitrii, nisi ad eum determinatio sui operis pertineret. Dist. 25. q. 1. a. 1 ad 3: In libero autem arbitrio hoc modo agit, ut virtutem agendi sibi ministret et ipso operante liberum arbitrium agat; sed determinatio actionis et finis in potestate liberi arbitrii constituitur.

Von diesem Systeme der Thomisten ist das System der Augustinenser nicht wesentlich verschieden; der unwesentliche Unterschied besteht 1) bloß darin, daß während die Thomisten die Nothwendigkeit des göttlichen Concurses für die sämmtlichen kreatürlichen Akte, für die natürlichen wie übernatürlichen, für die natura lapsa wie für die natura integra beanspruchen, die Augustinenser die Nothwendigkeit der gratia per se efficax bloß für den gefallenen Zustand behaupten und 2) darin, daß sie den infallibilen Erfolg derselben nicht von einer praedeterminatio physica, sondern von einer delectatio victrix ableiten. Gott wirkt nach den Augustinensern in seinen freien Kreaturen durch seinen Gnadeneinfluß eine solche Lust, ein solch inneres Gefallen am Guten, daß der Wille sich nicht auch nicht zu demselben bestimmen kann, daß dadurch eine infallibile und moralisch nothwendige, aber doch zugleich freie Zustimmung des Willens erzeugt und hervorgerufen wird; allen Prädestinirten gibt Gott eine solche gratia victrix, wenigstens am Ende ihres Lebens, und in diesen seinen Dekreten sieht er ihre verdienstlichen Thätigkeiten ewig vorher; den Nichtprädestinirten aber gibt er eine geringere Gnade, bloß eine gratia sufficiens, welche das Wollenkönnen, nicht aber das wirkliche Wollen des Guten vermittelt. Wie die Thomisten auf den h. Thomas, so beriefen sich die Augustinenser zur Unterstützung ihres Systems auf den h. Augustin, und zwar auf alle jene schon gewürdigten Aussprüche, worin er nach dem Vorgange der h. Schrift die Principalität und Prävalenz der Gnade im Werke des Heils betrat und ihren unfehlbaren sicheren Erfolg behauptet.

Diesem Systeme der Thomisten und Augustinenser steht nun in qualitativer Eigenthümlichkeit gegenüber das System der Molinisten und Kongruisten. Der Jesuit Molina verwarf die Thomistische Idee einer praedeterminatio physica, sowie die Augustinensische Idee einer gratia per se, ab intrinseco efficax gänzlich als die Freiheit der menschlichen Handlungen aufhebend und verschlingend und er lehrte dagegen, der Unterschied zwischen der gratia sufficiens und efficax sei von Gott aus betrachtet kein innerlicher und essentieller, sondern ein bloß äußerlicher, gegründet in dem verschiedenen Verhalten der menschlichen Freiheit und in der dadurch bedingten Verschiedenheit des Erfolges. Jede Gnade, die Gott dem erwachsenen Menschen gibt, ist nach der Molinistischen Ansicht eine bloß zureichende,

die den Menschen zur Thätigkeit auf dem Heilsgebiete wahrhaft befähigt, und sie wird erst durch die Zustimmung oder Nichtzustimmung des freien Willens zu einer wirksamen oder unwirksamen (bloß ausreichenden) Gnade [1]). Von einem ewigen Vorhersehen der freien Handlungen lediglich in ihren causis, in den göttlichen Gnadendekreten kann daher nach diesem Systeme schlechterdings nicht die Rede sein, da der freie Wille ein wesentlicher Mitfaktor ist in dem Werke des Heils und seine Bewegungen mithin in absoluten Dekreten, die Gott rein von sich aus faßt, nicht vorherbestimmt sein können und dürfen; vermöge seiner unendlichen Erkenntnißkraft sieht Gott aber doch nach Molina auf eine für uns absolut unbegreifliche Weise von Ewigkeit vorher, wie die freien Wesen in den verschiedenen möglichen Verhältnissen, mit diesem oder jenem Maße von Gnaden in freier Weise mitwirken oder nicht mitwirken werden, und zwar sieht er dieses ihr freies Verhalten als ein bedingt zukünftiges schon untrüglich vorher (prioritate non temporis, sed naturae et causalitatis), bevor er noch den Schöpfungsbeschluß gefaßt hat; ja Gott sieht alles dieses, wie der Molinist in richtiger Consequenz behauptet und behaupten muß, nicht bloß von jenen freien Kreaturen vorher, die wirklich zum Dasein gelangen, sondern auch selbst von jenen, die er schaffen könnte, aber niemals wirklich schafft, deren Dasein ein bloß mögliches bleibt. Erst in Folge dieses ewigen Vorhersehens des Bedingtzukünftigen hat Gott nach Molina in einem zweiten Akte seinen konkreten

---

1) Cf. Molina, liberi arbitrii concordia cum gratiae donis ile Antverp. 1609. Q. 14. art. 13. disp. 40. Quo fit, ut divisio sufficientis auxilii in gratiam efficacem et inefficacem nostra sententia ab effectu, qui simul ab arbitrii libertate pendet, sumatur, illudque auxilium sufficiens, sive maius sive minus in se sit, efficax dicatur, cum quo arbitrium pro sua libertate convertitur, cum tamen non potuerit converti, illud vero inefficax, cum quo arbitrium pro eadem libertate non convertitur, cum tamen potuerit converti. In derselben Weise faßt Petavius den Unterschied beider Gnaden. Ea (gratiae divisio in sufficientem et efficacem) non generis est in species, sed eiusdem speciei secundum accidens divisio. Non enim alia est sufficientis natura sive essentia, quam efficacis, cum una eademque sit sufficiens ex sese, et efficax. Quippe omnis efficax eadem et sufficiens est; et quae efficax non est, ac tantum sufficiens est, ex accidenti non habet effectum, quem per se cuique sua (parte) potest et parata est exprimere, nisi libera consensio voluntatis obstaret. P. I. lib. 10. c. 16. n. 2.

Schöpfungsrathschluß d. h. den Beschluß gefaßt, von den unendlich vielen möglichen Kreaturen diese bestimmte Anzahl, von den unendlich vielen Welten diese bestimmte konkrete Welt ins Dasein zu rufen und eben so hat er darnach seinen Prädestinationsbeschluß festgestellt; mit der Fassung und Ausführung dieser Beschlüsse wird das göttliche Erkennen zur visio, zur Erkenntniß der Welt als einer wirklichen. Molina bezeichnete diese Erkenntniß des Bedingtzukünftigen als die mittlere Erkenntniß (scientia media), weil sie zwischen der rein idealen Erkenntniß, welche Gott von dem Möglichen hat (scientia simplicis intelligentiae) und der Erkenntniß des absolut Zukünftigen (Wirklichen) als ein von beiden qualitativ verschiedener Erkenntnißakt in der Mitte steht. Diese wunderbare Erkenntniß leitet Gott bei der Austheilung seiner Gnaden, und zwar dekretirt und gibt er allen Erwachsenen solche Gnaden, von denen er ewig vorhersah, daß sie gekräftigt durch dieselben, wenn sie wollen, ihr Heil wirken können (gratiae remote vel proxime vere sufficientes). Das Maß dieser Gnaden ist in Beziehung auf Kraft und Energie überall bei den verschiedenen Menschen und bei einem und demselben Menschen in verschiedenen Zeiten und Verhältnissen ein verschiedenes, hier ein größeres, dort ein geringeres; aber daß die ausreichende Gnade bei dem Einen als wirksame ihr Ziel erreicht, bei dem Anderen als unwirksame ihr Ziel verfehlt, das hat seinen Grund nicht immer und überall in der größerrn oder geringeren Energie der Gnade, sondern der freie Wille ist es, der in höchster Instanz den Ausschlag gibt und den Erfolg oder Nichterfolg bedingt. Obschon daher das größere Gnadenmaß allerdings in der Regel für die freie Selbstentscheidung des Menschen von größerem Einflusse ist, so kann doch nach Molinistischen Principien der Fall eintreten, daß zwei Menschen eine nnd dieselbe, ihren individuellen Bedürfnissen und Verhältnissen gleich angemessene Gnade empfangen, wovon der Eine ihren Bewegungen folgt, der Andere widerstrebt, und eben so ist es möglich und gedenkbar, daß der Mensch mit der Gnade zu einer Zeit nicht mitwirkt, zu einer anderen Zeit aber mit derselben Gnade, ja selbst mit einer geringern (aber wahrhaft genügenden) Gnade das Gute wirklich vollbringt, ohne daß der Grund davon in irgend etwas Anderem gesucht werden könnte und dürfte als in der freien Selbstentscheidung des Willens. Die kreatürliche Freiheit, wie Gott sie gewollt

und geschaffen, ist ihrem wesentlichen Begriffe nach Wahlfreiheit und darum, wie Molina mit Recht einschärft, in ihren Entscheidungen durchaus unerklärlich und in höchster Instanz einzig von sich selber abhängig. Desungeachtet ist und bleibt nun aber das gute gottgefällige Werk auch nach Molina seiner supernaturalen Entitität nach in actu primo wie in actu secundo das ausschließliche Werk der Gnade; aber auch als freies Werk ist und bleibt es vorzugsweise Gottes Werk, an welchem der freie Wille nur den Antheil hat, daß er nicht, wie er konnte, widerstrebte, und der Mensch ermangelt daher auch im Molinistischen Systeme in Wahrheit alles eigentlichen Selbstruhmes. Die besondere Gnädigkeit Gottes gegen die Auserwählten besteht dann nach Molina darin, daß Gott ihnen eine Gnade zutheilt, womit sie, wie er ewig vorhersah, frei das Gute vollbringen und im Guten bis zum Ende beharren werden und womit sie daher unbeschadet ihrer Freiheit ganz sicher und unfehlbar ihr Ziel erreichen, während er den Nichtauserwählten bloß eine zureichende Gnade gibt, womit sie, wie er ebenfalls vorhergesehen, ihr Heil in den Verhältnissen, worin sie sich befinden, wirken können, aber nicht wollen und daher faktisch sicher und unfehlbar es nicht wirken. Dieser Prädestinationsrathschluß vollzieht sich, wie anderswo zu erörtern ist, mit Rücksicht auf das Wohl des Ganzen, nach den Gesetzen göttlicher Weisheit und Liebe, die während des irdischen Lebens absolut verborgen, im jenseitigen Leben dem Auge Aller sich enthüllen werden.

Das Molinistische System fand von Seite des Bannez und seiner Anhänger die heftigste Anfeindung, und selbst den Ordensgenossen Suarez, Vasquez und Bellarmin erschien es als zu schroff und der Wirksamkeit der Gnade nicht genug Rechnung tragend. Sie suchten daher die Molinistische Lehre, ohne die Grundgedanken derselben aufzugeben, doch vielfach zu mildern, und zwar vollzogen sie diese Milderung in dem von ihnen aufgestellten Systeme des sogenannten Kongruismus. Nach diesem Systeme liegt der Grund, weshalb die Gnade hier wirksam, dort erfolglos ist, nicht lediglich, wie Molina will, in dem verschiedenen Verhalten des menschlichen Willens, sondern zugleich auch in ihrer vorhergesehenen Angemessenheit oder Unangemessenheit zu der äußeren oder inneren Zuständlichkeit ihres Empfängers d. h. darin, daß die Gnade als wirksame

theils den äußeren Umständen und Verhältnissen des Empfängers (congruitas interna), theils seiner inneren Charaktereigenthümlichkeit und Stimmung (congruitas interna) angemessen ist (gratia congrua), während sie als unwirksame dieser Angemessenheit ermangelt (gratia incongrua) und darum eine bloß ausreichende ist. Trifft die Gnade den Menschen zur rechter Zeit, am rechten Orte und in der rechten Stimmung, so erreicht sie unfehlbar und sicher ihr Ziel; ist diese Aufgelegtheit aber nicht vorhanden, so bleibt dieselbe Gnade unwirksam. Nach diesem Systeme ist es daher gar nicht denkbar und möglich, daß von zwei Menschen, welche eine und dieselbe zureichende Gnade bei derselben Aufgelegtheit oder Unaufgelegtheit empfangen, der Eine der Gnade folge, der Andere nicht folge [1]); vielmehr, wo dieses der Fall ist, da ist und war immer eine und dieselbe Gnade bei demjenigen, der ihr Folge leistete, zwar nicht nach ihrer Entität, aber doch wegen ihrer größeren Angemessenheit eine relativ größere, als bei demjenigen, für welchen sie wegen Mangels jener Angemessenheit ohne Erfolg blieb.

Diese Lehre der Kongruisten hat vor der Molinistischen scheinbar wenigstens bedeutende Vorzüge und sie verdrängte dieselbe deshalb auch sehr bald, insbesondere in Folge einer ausdrücklichen Vorschrift des Ordensgenerals Aquaviva in den sämmtlichen Schulen der Jesuiten. Der Kongruismus mildert, wie es scheint, das Abhängigkeitsverhältniß, worin Gott nach der Molinistischen Theorie in der Leitung der sittlichen Welt im Ganzen und Einzelnen zum kreatürlichen Willen steht, in einer durchaus angemessenen Weise, indem Gott nach ihm unter den unendlichen vielen möglichen Stim-

---

1) Potest quidem fieri, sagt Bellarmin in diesem Sinne, ut duo homines eadem motione accepta eundem concionatorem audiant et eadem signa videant et unus credat, alter non credat; tamen non potest fieri, ut si eandem omnino gratiam excitantem duo homines accipiant, unus credat, alter non credat. Siquidem ad gratiam non solum pertinet motio sive excitatio interna, sed circumstantia loci, personae, temporis etc. Si enim eadem motione accepta unus credit, alter non credit, sine dobio unus accipit motionem eo modo, loco et tempore, quo Deus praevidit eius ingenio congrure, alter non ita accipit, ac per hoc longe maiorem habuit gratiam is, qui credit, quam qui non credit. Qui enim non credidit, habuit gratiam, per quam potest credere, qui autem credidit, habuit gratiam, qua posset et vellet credere. De gratia et lib. arb. I. 13.

mungen des einzelnen Menschen diejenigen herausfinden kann und wird, welche nach seinem Vorhersehen mit den Absichten der Gnade zusammentrifft, und er sichert so die moralische Herrschaft Gottes über seine Kreaturen. Außerdem läßt er, wie es scheint, die Freiheit der göttlichen Gnadenwahl in einem höheren Maße, als der Molinismus, unangetastet und entzieht dem Menschen mehr Grund zum Selbstruhme. Allein bei näherer Ansicht stellen sich diese Vorzüge doch als bloß scheinbare heraus. Auch nach Molina ist die wirksame Gnade eine freie unverdiente specielle Gnade, und die Auserwählten müssen auch nach ihm bekennen, daß in höchster Instanz nicht ihr freier Wille selbst, sondern die Gnade es sei, welche sie aus der sündhaften Masse ausgeschieden. Eben so läugnet er nicht, daß die ausreichende Gnade hier eine größere, dort eine geringere sei; aber er läugnet, und dieses mit Recht, daß der Gradunterschied über den Erfolg und Nichterfolg der Gnade entscheide. Sagt doch die h. Schrift, daß die Gnade an den verstockten Juden sich bis zur Erschöpfung bethätigt habe und gehört es doch zum Wesen der wahrhaft ausreichenden Gnade, daß sie eine zweckmäßige und angemessene sei und den Menschen in jene Stimmung versetze, worin er zur Mitwirkung mit der Gnade wahrhaft befähigt ist. Die gratia incongrua der Kongruisten ist kaum noch eine gratia vere sufficiens zu nennen, ihre gratia congrua aber läßt sich kaum noch von der gratia victrix der Augustinenser, welche eine moralische Nothwendigkeit des Guten in sich schließt, unterscheiden.

Fragen wir hier schließlich, welche von diesen Theorien auf Wahrheit Anspruch habe, oder welcher Ansicht wenigstens der größere Vorzug einzuräumen sei, so läßt sich auf diese Frage schwerlich eine zuversichtliche und entschiedene Antwort geben. In den berühmten Congregationen de auxiliis, welche im Jahre 1602 unter dem Pabste Clemens VIII. in Rom begannen und im Jahre 1606 unter dem Pabste Paul V. geschlossen wurden, wurden diese verschiedenen Systeme, insbesondere das Thomistische und Molinistische der sorgfältigsten und schärfsten Prüfung unterworfen; es kam jedoch insofern zu keiner Entscheidung, als keines dieser Systeme censurirt, einem Jeden vielmehr eine gewisse Berechtigung eingeräumt wurde; der Pabst erklärte in einem von den Päbsten Urban VIII. und Clemens XII. erneuerten Dekrete, daß beide Schulen, ohne aber sich

gegenseitig zu beschimpfen und zu verketzern und bis auf weitern Entscheid des Römischen Stuhles, ihre Meinungen beibehalten, lehren und vertheidigen könnten. — Um von diesem kirchlich eingeräumten Rechte Gebrauch zu machen, so mögen zur Beurtheilung dieser verschiedenen Schulsysteme nachfolgende Bemerkungen hier noch ihre Stelle finden.

Der freie gottgefällige Willensakt ist nach der Schrift- und Kirchenlehre weder die einseitige und ausschließliche That der Gnade noch die einseitige und ausschließliche That der menschlichen Freiheit, sondern das einheitliche Produkt beider, ihres Zusammen- oder vielmehr Ineinanderwirkens. Gnade und Freiheit wirken zur Hervorbringung des guten Willensaktes nicht etwa in der Weise zusammen, wie zwei Menschen zur Hebung oder Fortbewegung einer Last zusammenwirken, sondern sie wirken ineinander, in einer streng einheitlichen Weise. Die Gnade hat in diesem Processe, die Initiative, die Principalität und Prävalenz, ja sie ist eben deshalb, weil das gute gottgefällige Leben im christlichen Sinne ein specifisch-übernatürliches Leben ist, die durchgängige und durchgreifende Ursache des guten Willens, und zwar, wie man den Thomisten wohl einräumen darf und wie auch die Molinisten nicht nothwendig und geradezu läugnen, nicht bloß in dem Sinne, daß der Wille auf dem Heilsgebiete keinen positiven Akt setzt und setzen kann, wozu ihm nicht die Gnade die Kraft und das Vermögen verliehen hätte, sondern selbst auch in dem Sinne, daß die Einwilligung des Willens nach ihrer positiven Seite hin d. h. das wirkliche lebenskräftige Wollen und Vollbringen des Guten ihr Werk ist. Obgleich nun aber die Wirksamkeit der Gnade in dieser Weise im höchsten Maße zu accentuiren ist, so ist doch von der anderen Seite in diesem Processe des guten Willens, sei es in der Mitte oder am Schlusse desselben, mit derselben Entschiedenheit ein Moment anzuerkennen und festzuhalten, wo der freie Wille in negativer Weise in denselben eingreift oder nicht eingreift und durch sein verschiedenes Verhalten die Abbrechung des Processes oder seine Fortführung und Vollendung bedingt. Nach einigen Thomisten, Gonet[1]) und Anderen liegt dieser Moment in der Mitte des Processes. Zunächst wirkt die Gnade als

1) Cf. Clyp. Theologiae Thomisticae, ed. Colon. 1671 Tom. I. Disp. 5.

gratia excitans, praeveniens in dem freien Willen ein schwaches, unwillkürliches Gefallen am Guten; widerstrebt nun der Wille diesen höheren Bewegungen, so verläßt ihn die Gnade und das Böse verwirklicht sich; widerstrebt er nicht, so bringt die Gnade als gratia adiuvans den guten Willensakt zur Vollendung. Nach den Molinisten liegt dieser Moment nicht bloß in der Mitte, sondern er wiederholt sich in seinem ganzen Verlaufe. Welche von diese Ansichten den Vorzug verdiene, das läßt sich vielleicht nicht mit Sicherheit entscheiden, und darauf kommt es hier auch nicht an; diese Differenz ist eine mehr unwesentliche. Worauf es aber hier ganz wesentlich ankommt, das ist die Frage, ob die Realität jenes negativen Momentes seinem vollen Sinne nach in diesen Systemen gleichmäßig anerkannt und festgehalten werde, ob demnach wirklich die Gnade als gratia sufficiens in diesen Systemen den Willen zwar mit unfehlbarer Sicherheit, aber doch in der Weise bewege, daß er die Möglichkeit des Widerstrebens als eine von ihm selbst frei verwirklichte in sich habe, und ob sie als gratia efficax den Willen in der Weise bewege, daß er dieselbe Möglichkeit als eine von ihm selbst überwundene in sich habe? Beide Schulen, die der Molinisten und Kongruisten wie die Thomistisch-Augustinensische sind innigst überzeugt, diese Frage bejahen zu können, und sie bejahen dieselbe im vollsten Ernste; aber jede beschuldigt die andere, daß sie vermöge der Principien ihres Systems nicht zu dieser Bejahung berechtigt sei.

Nach den Molinisten 1) unterscheidet sich das Thomistisch-Augustinensische System von dem Systeme Calvins und der Jansenisten nicht wesentlich, sondern einzig darin, daß während das letztere offen es einräumt, daß die Gnade dem Menschen keine andere Freiheit übrig lasse, als welche die Nothwendigkeit in sich habe, die Vertreter des ersteren dagegen die Freiheit festhalten wollen und der Gesinnung nach auch wirklich festhalten, wissenschaftlich es aber gar nicht können und vermögen, und diese Beschuldigung scheint in der That keine ganz unbegründete zu sein. Schon das Verhältniß, welches zwischen Gott als der causa prima und den Kreaturen als den causae secundariae besteht, ist schwerlich im Thomistischen Systeme richtig gefaßt und charakterisirt. Gott durchdringt allerdings erhaltend

1) Cf. Perrone, Praelect. Dogm. I pag. 1334 etc.

und bleibend, leitend, ordend und zulassend fortwährend seine Kreaturen im Ganzen und im Einzelnen, und sie vermögen in der That keine Wirkung zu setzen, wozu nicht Gott durch die eine oder andere der bezeichneten Thätigkeiten concurrirte. Allein die Kreaturen haben doch immerhin ihr eigenes für sich bestehendes Sein und Leben; die von ihnen gesetzten Wirkungen gehören ihrem entitativen, lebenskräftigen Gehalte nach ihnen selbst an, stammen aus ihren Kräften, und wenn man daher nicht in eine pantheistische Weltansicht sich verwickeln will, so darf man schwerlich die Thätigkeit, welche Gott in der providentia naturalis ausübt, als eine physische d. h. vitale bezeichnen. Die freien Kreaturen haben zudem, nachdem sie einmal in Bewegung gesetzt und ins Licht des Selbstbewußtseins geweckt worden sind, in sich selbst die Kraft und das Vermögen, sich zu bewegen und ihre potenziellen Kräfte und Anlagen in dieser oder jener Weise zu aktualisiren. Die Nothwendigkeit eines leitenden, ordnenden, zulassenden d. h. eines moralischen Einflusses ist nun wiederum auch hier zu statuiren und festzuhalten; aber will man nicht Gott zum Urheber oder doch zum eigentlichen Mitfaktor des Bösen machen, so darf man diesen göttlichen Einfluß schwerlich als einen physischen und lebenskräftigen begreifen. Auf dem übernatürlichen Heilsgebiete ist nun die göttliche Concurrenz allerdings ganz in ähnlicher Weise, wie auf dem Wundergebiete, eine physische oder vielmehr eine hyperphysische und lebenskräftige; denn zur Hervorbringung der eigentlichen Heilsakte besitzt der kreatürliche Wille in der That nur die potentia obedientialis, wie der h. Augustin sagt, nicht aber das durch und in sich selbst wirksame Vermögen, und Gott muß daher wirklich den kreatürlichen Willen durch seinen übernatürlichen vitalen Einfluß zur Vollziehung derselben befähigen und ihn so zu einem guten Willen machen. Dieser physische Gnadeneinfluß muß nun aber doch nothwendig als ein solcher begriffen werden, welcher der Freiheit und ihren Bewegungen irgendwie Raum läßt und der den freien Willen so bewegt, daß er an irgend einem Punkte des Heilsprocesses nicht bloß scheinbar, sondern in Wahrheit sich auch selbst bewegt und in seiner Bewegung mit der Wirksamkeit der Gnade zusammentrifft d. h. er muß an irgend einem Punkte als ein bloß moralischer begriffen werden.

Fassen wir nun die Grundgedanken der Thomistisch-Augustinensischen Systeme scharf ins Auge, so lassen sie das harmonische Zusammentreffen von Gnade und Freiheit bei einem Theile der Menschen und ihr Nichtzusammentreffen bei einem anderen Theile nicht etwa als absolutes Geheimniß unbegriffen, sondern sie begreifen es in einer Weise, daß nur Gott als der Alles allein wirkende Faktor übrig bleibt, der Mensch aber zu einem zwar lebendigen, aber absolut unfreien, lediglich von Gott in Bewegung gesetzten Organismus herabsinkt, in welchem sich nur actiones voluntariae, aber keine liberae verwirklichen können. Die Wahrheit dieser Behauptung ergibt sich, wie es scheint, ganz unmittelbar aus der Thomistischen Lehre von den göttlichen Gnadendekreten. Nach dieser Lehre faßt Gott seine ewigen absoluten Dekrete, vermöge welcher ein Theil der Menschen unfehlbar wirksame Gnaden, ein anderer Theil bloß ausreichende Gnaden empfängt, womit er sein Heil wirken könnte, es aber unfehlbar nicht wirkt, rein von sich, von seinem rein intelligibelen Standpunkte, aus dem Bereiche des bloß Möglichen heraus, und er verwirklicht sie alsdann in der Zeit durch seinen allmächtigen Einfluß ganz so, wie er sie ursprünglich gedacht und gefaßt hat. Unverkennbar heißt dieses doch nichts anderes als: Gott denkt sich idealiter jeden einzelnen Menschen, den er schaffen kann, in der konkretesten Weise nach dem ganzen Verlaufe eines bestimmten (möglichen) Lebens, den Einen, wie er frei mitwirkt mit der Gnade, den Anderen, wie er ihr widerstrebt, und alsdann ruft er sie durch seine schöpferische Wirksamkeit und durch seine übernatürliche Gnadenthätigkeit so, wie er sie von Ewigkeit her idealiter sich gedacht hat, ins Dasein, den Einen als einen frei Mitwirkenden, den Anderen als einen frei Widerstrebenden. Die Erschaffung eines in potentia freien Wesens, welches sich selbst so oder anders zu verwirklichen hat, ist allerdings, wie die Schöpfung überhaupt, ein absolutes Geheimniß, aber für das Denken doch nichts Widersprechendes; wohl aber schließt die Erschaffung und Verwirklichung eines aktualiter so oder anders frei wollenden Wesens für das menschliche Denken eine absolute Unmöglichkeit, eine contradictio in terminis in sich. Freie Willensakte müssen, um wirklich frei zu sein, dem Subjekte derselben selbst angehören und sie können und dürfen schlechterdings nicht als von einem fremden Subjekte in ihm bewirkte begriffen werden; wo

dieses, wie im Thomistischen Systeme, geschieht, da sind die Willensakte bloß scheinbar frei, in Wirklichkeit aber bloße actiones voluntariae. Das Interesse eines durchsichtigen Wissens findet so in Hinsicht der göttlichen Präscienz und des unfehlbaren Erfolges oder Nichterfolges der göttlichen Gnadenwirksamkeit im Thomistischen Systeme seine vollkommene Befriedigung; aber das Interesse der Freiheit ist nicht geschützt und gewahrt. Die Thomisten haben zur Lösung der hier vorliegenden Schwierigkeit nichts geleistet; sie berufen sich vielmehr zuletzt einfach auf alle jene Aussprüche der heil. Schrift und Väter, worin gesagt wird, daß die Gnade jeden Nacken zu beugen und jeden Widerstand zu brechen vermöge; allein alle diese Aussprüche sagen doch nicht, daß diese Beugung und Brechung nur durch eine gratia physice praedeterminans et moraliter victrix sich vollziehen könne, und außerdem sagen sie nur, daß Gott es könne, wenn er wolle; ob es aber nicht in der gegenwärtigen oder in einer anderen möglichen Weltordnung freie Wesen geben könne, deren Widerstand Gott, ohne ihre Freiheit anzutasten, nicht brechen kann und darum auch nicht brechen will, dieser Gedanke wird in jenen Aussprüchen nicht geradezu negirt.

Wenn nun aber die Molinisten gegen das System der Thomisten die bedeutendsten Einwendungen erheben können und erheben, so ermangeln auch anderseits die Thomisten nicht, das Molinistische System mit vielleicht eben so gewichtvollen Einwendungen zu bekämpfen. Viele dieser Thomistischen Einwendungen z. B. daß das System pelagianisire und das Verhältniß der Gnade zum menschlichen Willen nur äußerlich fasse, daß es die Gnade zu einer gratia versatilis mache d. h. zu einer Gnade, welcher der Mensch durch sein Nichtwiderstreben Kraft und Erfolg verleihe, durch sein Widerstreben aber die Kraft und den Erfolg entziehe, daß im Molinistischen Systeme die Gnade der Gratuität ermangele, daß die Auserwählten im Widerspruch mit der Schriftlehre (1. Kor. 4, 7) selbst es sein, die sich von den Reprobirten ausscheiden, sind unverkennbar von geringerer Bedeutung und sie haben im Verlaufe der Darstellung schon ihre Würdigung und Wiederlegung gefunden. Die Molinistische Schule erkennt die absolute Nothwendigkeit der inneren Gnade zu jeder Heilshandlung ganz unbedingt an und sie räumt ein, daß Gott das ganze Geschlecht in dem Verderben, welches es sich in seinem Stammvater bereitet

hat, habe belassen können. Nicht der Auserwählte selbst, sondern die Gnade ist es also in letzter Instanz, die ihn aus der verdorbenen Masse ausscheidet, und er muß auf allen Selbstruhm verzichten; seine Auserwählung ist und bleibt eine unverdiente, eine gratia gratuita. Die vorhergesehene Zustimmung oder Nichtzustimmung leitet im Molinistischen Systeme bloß die göttliche Auswahl; aber da sie vor dem göttlichen Dekrete ein bloß Bedingtzukünftiges und Mögliches ist, so bestimmt und motivirt sie dieselbe nicht innerlich; nicht die göttliche Auswahl selbst, sondern das ewige Leben ist der Lohn des in Folge der Auswahl erworbenen Verdienstes. Auch ist es eine durchaus ungerechte Beschuldigung, wenn die Thomisten sagen, Molina mache die Gnade zu einer gratia versatilis. Die Zustimmung des Willens verleiht im Molinistischen Systeme der Gnade keine größere Kraft und Wirksamkeit, noch entzieht die Nichtzustimmung der sufficienten Gnade etwas von ihrer inneren Energie; diese beiden Akte entscheiden vielmehr nur über den Erfolg und Nichterfolg der Gnade; eben dieses muß aber jedes System behaupten, so lange es an der von Schrift und Kirche eingeschärften Wahrheit festhält, daß der freie Mensch die innerlich dargebotene Gnade annehmen oder abweisen könne.

Von größerem Gewichte sind nun aber, wie es wenigstens den Anschein hat, jene Einwendungen und Bedenklichkeiten, womit die Thomisten die wesentliche Grundlage des Molinistischen Systems, die scientia media bekämpfen. Die Thomisten läugnen und bestreiten nicht, daß es ein Bedingtzukünftiges gebe und daß Gott dasselbe erkenne; aber sie bestreiten es aufs Entschiedenste, daß die Erkenntniß desselben in Gott ein Mittleres bilde zwischen seiner rein idealen Erkenntniß des bloß Möglichen und zwischen seiner Erkenntniß des absolut Zukünftigen und Wirklichen und daß sie als mittlere Erkenntniß den göttlichen Dekreten vorleuchte; sie falle vielmehr, wie sie behaupten, nothwendig mit der scientia simplicis intelligentiae in Eins zusammen. Bevor Gott, so argumentiren sie, seinen Schöpfungsrathschluß und seine Gnadendekrete fasse, habe er lediglich die unendliche Fülle seiner aus und in sich selber erzeugten Ideen und Gedanken, bloße ideale (gedachte) Wesen und deren mögliche Thätigkeiten in seiner Anschauung; an solche bloß ideale Wesen könne nun aber doch Gott nicht mit der Frage sich wenden: wie werdet ihr frei handeln, welche von den verschiedenen euch vorliegenden Möglichkeiten

(Gutes oder Böses, Mitwirken oder Nichtmitwirken) werdet ihr wählen, wenn ich euch wirklich ins Dasein rufe und dieses oder jenes Maß von Gnaden euch gebe, er könne es wenigstens nicht in der Weise, daß er von ihnen selbst eine Antwort erwarte und empfange; er könne sich vielmehr die Antwort nur selber geben und er gebe sie wirklich sich selber auf untrügliche Weise. Aber hier sei es nicht (wie die Molinisten wollen) die unendliche Erkenntnißkraft Gottes als scientia media, welche die Antwort gebe, und sie könne es schlechterdings nicht sein; denn es liege ihr mit Rücksicht auf das Wesen der Freiheit, welche sich so oder anders entscheiden könne und deren wirkliche Entscheidung daher schlechthin nur in rein receptiver Weise entgegenzunehmen sei, gar kein erkennbares Objekt vor; die Antwort gebe vielmehr der göttliche Wille, das göttliche vermittelst der scientia simplicis intelligentiae gefaßte Dekret, in Folge dessen die freien Wesen so ins Dasein träten, wie Gott sie ewig gewollt und beschlossen habe, die Einen als den göttlichen Gnadenwirkungen frei widerstrebend, die Anderen als nicht widerstrebend.

Diese Thomistische Argumentation ist unstreitig nicht ohne Bedeutung, und sie hat bis dahin ihre wissenschaftliche Widerlegung nicht gefunden. Die tieferen Denker unter den Molinisten räumen denn auch durchaus ein, daß ein absolutes Geheimniß hier vorliege und daß der kreatürliche Geist durchaus unvermögend sei, die Möglichkeit einer solchen Erkenntnißweise irgendwie zu begreifen; allein desungeachtet glauben sie doch, und dieses, wie auch wir der Ansicht sind, ganz mit Recht, an der Behauptung festhalten zu müssen, daß es eine scientia media im Unterschiede von der scientia simplicis intelligentiae in Gott wirklich gebe und daß sie es sei, welche Gott bei der Fassung seiner ewigen Gnadendekrete vorleuchte. Diese wunderbare Erkenntniß ist allerdings ihrer realen Möglichkeit nach absolut unbegreiflich; allein nur ihre Annahme sichert dem göttlichen Wesen die moralische Herrschaft über seine Kreaturen und nur sie macht begreiflich, wie Gott Gnaden verleihen könne, die ohne die Freiheit zu gefährden, mit unfehlbarer Sicherheit das Ziel erreichen, zu dessen Erreichung sie gegeben sind.

Sollte übrigens auch Keines dieser Systeme geeignet sein, die hier obwaltenden Schwierigkeiten zu lösen, so würde dieses doch die Glaubenslehre, zu deren Ausdeutung sie dienen sollen, in keiner Weise

gefährden und antasten. Ist doch der Mensch schon in dieser irdischen Welt überall von Geheimnissen, von scheinbaren Unmöglichkeiten und Widersprüchen aller Art umgeben und wie sollte daher der unendliche Gott nicht Tiefen enthalten, welche für den beschränkten Menschengeist undurchdringlich und voll scheinbarer Widersprüche sind. Der Mensch darf, soll und muß rastlos streben, derartige Widersprüche nach Möglichkeit zu lösen; aber er darf doch seinen Glauben nicht davon abhängig machen [1]).

Fünfter Abschnitt.

Von der Austheilung der göttlichen Gnade und ihrem Maße.

§. 88.

Einleitende Bemerkungen.

Die gegebene Darstellung hat gezeigt, daß der Mensch zu seiner Heilswirkung, wie der äußeren Gnaden, so insbesondere der inneren Gnade bedürfe, daß der göttliche Geist unmittelbar anregend und

1) Unsere Popular-Dogmatiker übergehen die hier obwaltenden Schwierigkeiten entweder gänzlich oder spötteln und witzeln gar wie z. B. Libermann (II. p. 342) über dieselben, wie wenn sie ohne alle Bedeutung wären. Wahrlich, es sind dieses ernste Schwierigkeiten, die schon unzählig Vielen gefährlich geworden sind, und der ernste Theologe wird und muß daher, so sehr auch sein Bestreben, Licht in dieses Dunkel zu bringen, bis dahin mißlungen ist, doch immer aufs Neue zu denselben zurückkehren. Die Beschäftigung mit denselben ist auch für den in seinem Glauben Gekräftigten nicht ohne hohe religiös-sittliche Bedeutung; sie macht tief demüthig vor Gott, schützt vor geistlichem Dünkel und Hochmuthe und stimmt zur Nachsicht und Milde in der Beurtheilung und Behandlung derjenigen, welche trostlos in diesen Labyrinthen umherirren und den rechten Faden, der sie herausführt, nicht zu finden wissen. Vgl. Dogm. II. §. 38—41.

kräftigend den menschlichen Geist ergreifen und ihn so zur Vollbringung des wahrhaft Guten und damit zur Heilswirkung befähigen müsse. Diese absolute schlechthinnige Nothwendigkeit der Gnade zum Heile treibt nun von selbst zu der weiteren Frage hin, ob denn auch wirklich jedem Menschen jener nothwendige göttliche Gnadenbeistand zu Theile werde, oder wenn dieses etwa nicht der Fall sei, wie Gott denn bei der Austheilung und Zuwendung seiner Gnaden überhaupt handle und verfahre, wie überhaupt der göttliche Heils- und Erlösungsplan in der Menschheit sich verwirkliche? Diese Frage ist für den Menschen, der um sein ewiges Heil besorgt ist, von der höchsten Wichtigkeit und ihre Lösung das dringendste Bedürfniß. Die Erfahrung zeigt es ja und die h. Schrift und die Väter lehren es ausdrücklich, daß Viele berufen, aber Wenige ausgewählt sind, daß nicht alle Menschen an den Früchten der Erlösung Antheil gewinnen, daß nicht Alle sich zu Gott bekehren und ihr Heil wirken; mit Rücksicht auf diese Erscheinung muß der Mensch nothwendig fragen: Liegt der Grund derselben etwa darin, daß Gott einem Theile der Menschen die zu ihrer Heilswirkung erforderliche Gnade vorenthält oder liegt er darin, daß sie die dargebotene Gnade nicht annehmen und selbst ihr Heil verscherzen? liegt der Grund in Gott oder liegt er in den einzelnen Menschen, in ihrem freien Verhalten oder liegt er etwa in der Menschheit als solcher und in ihren Verhältnissen?

In Betreff dieser eben so wichtigen als schwierigen Frage leuchtet hier zunächst sofort ein, daß die Antwort auf dieselbe durchaus verschieden ausfallen könne und müsse, je nachdem man den sittlichen Zustand der gefallenen Menschheit begreift und auffaßt. Jenes System z. B., welches den gefallenenen Menschen als gänzlich unfrei und todt in den göttlichen Dingen hinstellt, welches Freiheit und jede Fähigkeit zum Guten in ihm negirt, kann offenbar die Thatsache, daß nicht alle Menschen bekehrt und beseligt werden, nur aus der Annahme begreifen, Gott selbst wolle nicht, daß alle Menschen zum Heile gelangen, sondern nach freier unbedingter Wahl bekehre und beselige er die Einen, die Anderen verwerfe er. Wirkt die göttliche Gnade im Processe der Wiedergeburt nicht bloß kräftigend und unterstützend, sondern muß sie schlechthin schöpferisch das neue Leben schaffen und hervorbringen, ist der Mensch selbst in keiner Weise und auf keiner Stufe wesentlicher Mitfaktor im Werke seiner Bekehrung,

ist die Gnade das allein wirkende Princip, nun dann ist die Folgerung durchaus unvermeidlich, daß Gott mit unwiderstehlicher Gewalt einige bessere, andere nicht, und weil jede zeitliche That Gottes aus einem ewigen Rathschlusse hervorgeht und von Ewigkeit her beschlossen ist, so ist die weitere Folgerung nothwendig die, Gott habe von Ewigkeit her einen Theil der Menschen zur Seligkeit und zu den Mitteln der Seligkeit, einen andern zur Verdammniß vorherbestimmt ohne alle Rücksicht auf ihr persönliches Verhalten, auf persönliches Verdienst oder Mißverdienst. Es bildet sich dann nach solchen Prämissen nothwendig die Vorstellung von einer ewigen unbedingten Vorherbestimmung oder Prädestination im eigentlichen strengen Sinne, es bildet sich eine Theorie von einem göttlichen Verhängnisse und Schicksale, welche die griechische Theorie vom Fatum noch weit an Strenge und Grausamkeit übertrifft; denn das tragische Fatum der Griechen bestimmte doch nur die äußere That und den äußeren leiblichen Untergang des Menschen ganz unabänderlich; die innere Freiheit wurde aber geschützt und erhalten, ja sie wurde verherrlicht und verklärt in dem muthigen Kampfe gegen die äußere Obermacht des Schicksals; die Helden des griechischen Dramas, ein Oedipus, ein Philoktet z. B. unterliegen allerdings der Gewalt des Verhängnisses; aber geistig gehen sie doch siegreich aus dem Kampfe mit ihm hervor. Dieses christliche Fatum aber dagegen bricht und knechtet den freien Willen selbst und bringt Tugend und Laster, Seligkeit und Verdammniß in ewiger absoluter unabänderlicher Vorherbestimmung. Die ersten Keime dieser schrecklichen Schicksalslehre finden sich schon in den ersten Jahrhunderten der Kirche; ihre vollendete Entwicklung fanden sie insbesondere bei den Reformatoren, bei Luther und Calvin. Sie bekannten sich zu folgenden Lehrsätzen: 1) Ueber die Bestimmung des Menschen zur Seligkeit wie zur Verdammniß entscheidet in keiner Weise seine eigene Freiheitsbethätigung, sein freies Verhalten, sondern einzig und allein ein ewiger unbedingter Willensakt Gottes, ein decretum Dei aeternum et absolutum, ein Willensakt, der absolut keine Rücksicht nimmt auf individuelle Würdigkeit, auf moralisches Verdienst oder Mißverdienst. 2) Diese ewige Willensentschließung Gottes ist eben sowohl unbedingt wirksam zur Beseligung der Erwählten, wie zur Verhärtung und Verdammung der Verworfenen; die Verworfenen gehen eben so unwiderbringlich verloren als die Er-

wählten unfehlbar gerettet werden; in dem einen Theile wirkt Gott auf eine durchaus unwiderstehliche Weise das Gute und das Heil, den andern Theil aber beläßt er in seinem Sündenzustande, ja er verhärtet ihn positiv.

Wenn man diese Sätze mit einiger Aufmerksamkeit betrachtet, so wird es durchaus unbegreiflich, wie sie von einem menschlichen Gemüthe jemals gedacht und festgehalten werden konnten. Eine solche Theorie kann selbstredend nicht, wie die Reformatoren wollten, das Gefühl frommer Resignation und Ergebung in die göttlichen Geschicke, sondern nur Verzweiflung erzeugen, und wenn daher die Reformatoren und deren Anhänger doch das fromme gläubige Gefühl der Ergebung glaubten in sich erzeugen zu können und wirklich in sich erzeugten, so war nicht die Theorie das wirksame Princip, sondern der geheime zu Grunde liegende Gedanke war es, daß diese Ergebung, wo sie sich finde, in dem guten, wie in dem schlechten Menschen eben nichts anderes als eine göttliche Gnadenwirkung sei und somit die sicherste Bürgschaft enthalte, daß derjenige, in welchem sie sich finde, zur Seligkeit vorherbestimmt sei. Eben in dieser geheimen Voraussetzung lebten denn auch immer die Vertheidiger der unbedingten Prädestination und nur hiedurch fanden sie mit ihrer Lehre Eingang beim Volke. Ja von dieser Seite aus empfahl sie sich sogar dem Volke, vernichtete aber auch zugleich jeden sittlichen Ernst und jedes sittliche Streben. Wenn nämlich die Rechtfertigung und Beseligung des Menschen bloß die ausschließliche That Gottes und einzig von seinem ewigen Beschlusse abhängt, dann läßt das natürliche Gefühl mit Rücksicht auf die göttliche Güte und Liebe einen Jeden hoffen und wünschen, daß auch er mit zu der Zahl der Prädestinirten gehören werde, und nur in dieser Hoffnung kann er ergeben sein; ja das natürliche Gefühl hofft dieses nothwendig mit aller Bestimmtheit und es übergibt sich daher ergeben der göttlichen Machtvollkommenheit mit der festen Erwartung, daß die göttliche Gnade, wenn auch nicht jetzt, doch einst auch an ihm ihre Wirksamkeit entwickeln werde. In dieser Weise geht aber, wie man sieht, die unbedingte Prädestinationstheorie von selbst über in eine allgemeine und unbedingte Prädestination Aller zur Seligkeit, wie dieses denn auch von manchen Anhängern dieser Theorie z. B. von Schleiermacher offen eingeräumt wird.

Was nun dieser Prädestinationstheorie gegenüber die Lehre der katholischen Kirche betrifft, so hat sie sich nie zu jener Theorie bekannt, sondern dieselbe vom Anfange an verworfen. Die Gnade hat allerdings die Initiative, aber der Entschluß, sei es zum Guten oder zum Bösen, kommt nach ihrer Lehre doch nicht ohne die Mitwirkung des freien Menschengeistes zu Stande, er ist seine freie That. Die katholische Kirche glaubt an die Freiheit des Menschen und hält sie mit aller Entschiedenheit fest; sobald aber dieses festgehalten wird, so muß auch sofort eine unbedingte Prädestination, sei es zur Seligkeit oder Unseligkeit nothwendig als verwerflich erscheinen. Gott kann dann den Entschluß des neuen Lebens absolut nicht einzig durch seine alles wirkende Macht hervorrufen, eben weil eine sogenannte gratia irresistibilis die Freiheit aufhebt, und eben so wenig kann Gott den Entschluß, im Bösen positiv zu beharren, absolut bewirken; denn er vermöchte dieses ebenfalls nur durch Vernichtung der Freiheit. Die katholische Kirche, welche die Freiheit des Menschen behauptet, hat deshalb mit Recht jene absolute Prädestinationstheorie verworfen; sie hat sich aber selbst über diesen Gegenstand nirgends positiv und bestimmt ausgesprochen, und wir sind daher in Hinsicht desselben vorzugsweise an die h. Schrift und an unser eigenes religiöses Bewußtsein verwiesen.

Wenn man nun die Lösung der hier vorliegenden Frage zunächst vom allgemeinen religiös-sittlichen Standpunkte aus und vom allgemeinen christlichen Standpunkt insbesondere versucht, so kann dieselbe zunächst und im Allgemeinen keine andere sein als: „Gott sei vermöge seiner Liebe und Güte geneigt, alle Menschen ohne Ausnahme zu ihrem ewigen Heile hinzuführen; aber er wolle zugleich im Allgemeinen wenigstens, daß der Mensch nicht in selbstloser Weise, sondern in freier sittlicher Weise seinem Ziele entgegengeführt werde. Gott gebe daher wirklich aus reiner unverdienter Huld und Liebe im Allgemeinen wenigstens allen Menschen oder der Menschheit als Ganzes aufgefaßt, seine Gnade, damit sie gehoben und gekräftigt durch dieselbe ihr Heil in freier Weise wirken möge, und wenn demnach der einzelne Mensch nicht überall sein Heil wirke, sondern vielfach positiv verloren gehe, so liege der Grund davon nicht in einem Mangel der göttlichen Liebe, nicht in einem absoluten göttlichen Beschlusse, nicht in einer göttlichen Knechtung und Verhärtung,

sondern er liege in dem einzelnen Menschen selbst, in seiner, aus seiner Freiheit stammenden Verkehrtheit und Verstocktheit, er liege darin, daß der Mensch die dargebotene Gnade nicht annehme und frei verwende, oder wenn Gott etwa wirklich einigen Menschen z. B. den Kindern, die ungetauft dahin sterben, die zum Heile erforderliche Gnade schlechthin nicht anbiete und schenke, so liege doch der Grund ebenfalls nicht in einer Partikularität der göttlichen Liebe, in einem unbedingten göttlichen Beschlusse, sondern er liege in dem sittlich verdorbenen Gesammtzustande der Menschheit, welcher es der göttlichen Liebe und Weisheit unmöglich mache, allen Menschen ohne Ausnahme die Gnade der Rechtfertigung zuzuwenden; nicht ein absoluter göttlicher Beschluß, sondern die geschichtlichen Verhältnisse seien es, welche Einzelne von dem Empfange der Gnade ausschlössen, Verhältnisse, die Gott als Lenker des Ganzen berücksichtigen müsse, die er wohl leiten, aber nicht absolut beherrschen könne und dürfe, ohne die sittliche Freiheit zu gefährden; dieser Mangel der Gnade begründe dann aber bei diesen Individuen jeden Falles nicht ihre positive Verwerfung, sondern nur die Ausschließung von der himmlischen Seligkeit, auf die ohnehin die Kreatur keinen Rechtsanspruch habe; die positive Verwerfung sei überall die eigene That des Menschen.

Diese Antwort muß nothwendig zunächst im Allgemeinen auf jene Frage gegeben werden, und die Wahrheit derselben bedarf hier keines näheren Erweises. Die göttliche Liebe und Güte ist ja eine durchaus allgemeine und partheilose; sie umfaßt nach Vernunft und Offenbarung gleichmäßig alle Menschen und Christus ist auch, wie in der Lehre von der Erlösung (S. 358) gezeigt worden ist, nicht etwa bloß für die Auserwählten, sondern für alle Menschen gestorben. Gott hat daher durchaus den geneigten Willen, allen Menschen ohne Ausnahme seine Heilsgnade zu schenken und seine Weisheit hat die wirksamsten Anstalten getroffen, damit sie möglichst Allen zu Theile werde. Wenn daher doch viele Menschen ihr Heil nicht wirken, sondern p o s i t i v verloren gehen, so liegt der Grund einzig in ihnen selbst, in ihrer freien Verschuldung; oder wenn Gott etwa wirklich einigen Menschen die Heilsgnade nicht darbietet, so daß sie in Folge dieses Mangels wenigstens n e g a t i v verloren gehen, so liegt der Grund doch nicht in einem Mangel der göttlichen Liebe, sondern einzig auf Seiten der M e n s c h h e i t; er liegt einzig darin, daß die

Menschheit selbst der göttlichen Liebe Hindernisse in den Weg legt und die Anstalten derselben unkräftig macht, und eben die göttliche Weisheit ist es, welche sich fortwährend dadurch zu verherrlichen sucht, daß sie jene Hindernisse hinwegräumt, so weit dieses ohne Gefährdung der menschlichen Freiheit und des Heiles Vieler geschehen kann. Dieser Gedanke, daß Gott einigen Menschen die Heilsgnade vorenthalte und vorenthalten müsse, um nicht das Heil vieler Anderen zu gefährden, daß er es mit Rücksicht auf die salus publica geschehen lassen müsse, daß einigen Individuen die Heilsgnade nicht zu Theile werde, ist unstreitig ein möglicher, in sich zulässiger Gedanke, und eben dieser Gedanke scheint in der That der biblischen Prädestinationstheorie zu Grunde zu liegen. Hält man aber an diesem Gedanken fest und würdigt man in seinem Lichte die biblische Prädestinationstheorie, so ist und bleibt sie allerdings dunkel und geheimnißvoll, aber sie verliert jeden Schein des Willkürlichen, Eigenmächtigen und Fatalistischen.

Bevor wir nun zu dieser Theorie selbst übergehen und das Verfahren näher charakterisiren, wodurch Gott den Menschen im Ganzen und Einzelnen das Erlösungsverdienst Christi anbietet und in wirksamer Weise zuwendet, weisen wir zunächst nach, daß Gott wirklich geneigt sei, allen Menschen die Heilsgnade zu schenken und daß er im Allgemeinen wenigstens Alle zur Theilnahme an der Erlösung und ihren Früchten berufe. Es bildet dieses eine passende und nothwendige Einleitung zu der Lehre von der Prädestination, und dient zu ihrer Beleuchtung und Erläuterung. Die hier zu lösende Frage ist daher die: Gibt Gott allen Menschen die zu ihrer Heilswirkung erforderliche Gnade, eine gratia proxime v. remote sufficiens, und zwar ist diese Frage zu lösen mit Rücksicht auf den verschiedenen religiös-sittlichen Zustand, worin sich der Mensch befinden kann und der bei verschiedenen Menschen ein dreifacher ist, nämlich 1) der erbsündliche Zustand, 2) der Zustand der Gerechtfertigten und 3) der Zustand derjenigen, welche den Stand der Gerechtigkeit durch eine schwere Sünde wieder verlassen haben.

§. 89.

Die Universalität der göttlichen Gnade in Beziehung auf die Erbsünder, und nähere Bestimmung derselben.

Die h. Schrift bezeichnet die göttliche Liebe und Güte in den zahlreichsten Aussprüchen als die durchaus allgemeine und sie nennt Gott den Gott und Vater Aller, der Alle zum ewigen Leben berufen habe; ja sie sagt ausdrücklich, Gott wolle um Christi willen, daß Alle gerettet werden und zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen, er wolle nicht, daß Jemand verloren gehe; sie bezeichnet Christum mit Nachdruck als den Erlöser der Gesammtmenschheit, als denjenigen, der nicht etwa bloß für die Auserwählten, sondern für Alle ohne irgend einer Ausnahme, selbst für den Sohn des Verderbens [1]) seinem himmlischen Vater das Opfer der Versöhnung dargebracht habe, als das wahre Licht, welches allen Menschen leuchtet, die in die Welt kommen. In dem ersten Briefe an den Timotheus (2, 1) schreibt der Apostel: „Darum ermahne ich, daß vor allen Dingen Bitten, Gebete, Fürbitten und Danksagungen geschehen für alle Menschen, für Könige und alle Obrigkeiten . . . Denn dieses ist gut und wohlgefällig vor Gott, unserm Heiland, welcher will, daß alle Men-

1) Joh. 18, 12: Quos dedisti mihi, custodivi, et nemo ex iis periit, nisi filius perditionis (ἐι μη ὁ ὑιος της ἀπωλειας). Der Sohn des Verderbens ist Judas, der Verräther, der sich selbst verloren; er gehörte nicht zu den Auserwählten, wohl aber war er einer von denen, welche Gott Jesus Christus gegeben, und welche von ihm bewahrt wurden d. h. für welche Christus genuggethan und denen er die Kraft der Versöhnung angeboten hat. „Der Verräther, Judas entsagte, wie der h. Augustin (in Ps. 68) bemerkt, den Silberlingen, mit denen er seinen Meister verkauft hatte, und er erkannte dabei nicht den Preis, mit welchem ihn der Herr selbst losgekauft hatte." Christus ist also nicht bloß, wie Jansenius lehrte, für die Auserwählten, sondern für alle Menschen ohne irgend eine Ausnahme gestorben. — Um dieser Stelle ihre Beweiskraft zu entziehen, haben die Jansenisten den Text derselben in der französischen Uebersetzung verfälscht, indem sie an die Stelle der Partikel nisi („ἐι μη, außer") die Partikel sed (aber) setzten und demnach so interpretirten: „Ich habe diejenigen bewahrt, die du mir gegeben und Keiner von ihnen ist verloren; aber derjenige ist verloren, der ein Kind des Verderbens war."

schen selig werden und zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen. Denn Ein Gott ist und Ein Mittler zwischen Gott und den Menschen, der Mensch Christus Jesus, der sich selbst zum Lösegelde für Alle dahingegeben hat, als Zeugniß zu seiner Zeit." „Wir hoffen auf den lebendigen Gott, welcher ist der Retter aller Menschen, vorzüglich der Gläubigen (4, 10)." Aus diesen und anderen zahlreichen Aussprüchen ergibt sich mit aller Klarheit, daß das Genugthuungsopfer Christi nach der Schriftlehre ein durchaus allgemeines ist und zwar nicht bloß in dem Sinne, daß es dem inneren Werthe und der Kraft nach die Schuld Aller zu sühnen vermag, sondern auch in dem Sinne, daß es der göttlichen Intention nach die Schuld Aller sühnen soll und daß Gott mithin die dadurch verdienten Gnaden im Allgemeinen wenigstens Allen darbietet.

Mit der Schriftlehre steht die Lehre der sämmtlichen Väter, wie die frühere Darstellung schon gezeigt hat, im vollkommenen Einklange. Der h. Hieronymus z. B. sagt: „Gott will, daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntniß der Wahrheit kommen. Aber weil Niemand ohne seinen Willen gerettet wird, da wir die Freiheit des Willens haben, so will Gott, daß wir das Gute wollen, damit, wenn wir es wollen, auch er in uns seinen Willen erfülle [1];" und eben so spricht der h. Augustin sich aus. Auf die Frage: „Wenn der gute Wille, mit welchem man glaubt, eine Gnadengabe Gottes ist, warum wird er nicht Allen gegeben, da doch Gott will, daß Alle selig werden?" antwortet der h. Lehrer: „Gott will, daß alle Menschen selig werden, nicht aber so, daß er ihnen die Willensfreiheit benimmt, durch deren guten oder schlechten Gebrauch sie mit vollster Gerechtigkeit gerichtet werden. Daher handeln die Ungläubigen zwar gegen den Willen Gottes, wenn sie dem Evangelium nicht glauben; aber sie überwinden dabei nicht den Willen Gottes, sondern bringen sich nur selbst um das große und größte Gut und verstricken sich in die Uebel der Strafe, um in den Strafen die Macht desjenigen zu

1) Comment. ad I. Cap. Ep. Ephes. Cf. Com. ad II. Cap. Ep. Cor. Christus pro omnibus mortuus est. Solus inventus est, qui ut immaculata hostia pro omnibus, qui erant in peccatis mortui, offerretur. Epist. ad Ocean. Mentitur Joannes Baptista, et digito Christum et voce demonstrans: Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi, si sunt adhuc in saeculo, quorum Christus peccata non tulerit.

erfahren, dessen Barmherzigkeit in Seinen Gnadengaben sie verachtet haben [1])." Daß auch die Kirche sich immer in demselben Sinne ausgesprochen habe, das ist in dem Früheren erwiesen.

Gott will demnach nach der Schrift- und Kirchenlehre das Heil Aller, und zwar nicht mit einem bloß scheinbaren Willen (cum voluntate signi), sondern mit dem Willen des Wohlgefallens (beneplaciti), mit einem wirklichen und aufrichtigen Willen, der die Niemanden versagte Gnade in ihrem Gefolge hat, kraft dessen er Allen in Folge des Verdienstes Christi die zum Heile erforderlichen Gnadenmittel wirklich gewährt. Das Maß dieser Gnaden ist zwar überall ein verschiedenes, für die Einen ein reichlicheres wie für die Anderen, wirksamer in den Auserwählten als in denen, die es nicht sind; aber für Alle ist es ein wahrhaft genügendes. Eine partielle Ausschließung Einzelner ist nun aber doch immerhin mit dieser von Schrift und Kirche anerkannten Allgemeinheit des Erlösungsverdienstes Christi durchaus vereinbar. Aus den angeführten Beweismomenten ergibt sich mit aller Strenge nur dieses, daß Gott der Menschheit als solcher seine Gnade darbiete und daß wenn etwa einem Theile der Menschen die Gnade der Rechtfertigung nicht angeboten werde, der Grund davon nicht auf Seite Gottes, sondern wie auch immer nur auf Seite der Menschheit liege und liegen könne. Für eine wirkliche partielle Ausschließung von der Theilnahme an dem Erlösungsverdienste Christi scheint nun in der That die Thatsache zu sprechen, daß Christus den Empfang der Rechtfertigungsgnade ausdrücklich an die positive Bedingung des Empfanges der Taufe geknüpft hat und daß in der christlichen Welt viele Kinder dahinsterben und in der heidnischen Welt Alle dahinsterben, ohne die Taufe empfangen zu haben. Um die hier obwaltenden Schwierigkeiten zu lösen, sind daher zwei Fragen zu beantworten: 1) Ist Gott bereit, allen Erwachsenen, die sich noch im Zustande der Erbsünde befinden, die zu ihrem Heile erforderlichen Gnaden zu geben und gibt er sie ihnen wirklich? und 2) Gibt Gott allen unmündigen Kindern die Gnade der Rechtfer-

---

1) De spirit. et litt. 33. Cf. Lib. de catech. rudibus c. 26: A quo interitu, hoc est, poenis sempiternis Deus misericors volens homines liberare, si sibi ipsi non sint inimici, et non resistant misericordiae Creatoris sui, missit unigenitum Filium suum.

tigung oder sind Alle jene Kinder davon ausgeschlossen, die ungetauft dahinsterben?

1) Daß zunächst allen Erwachsenen, die in der christlichen Welt leben, die Gnade der Rechtfertigung, die Gnade des Glaubens und der Liebe dargeboten werde, das ist selbstverständlich. Das Evangelium wird ihnen ja äußerlich und darum auch innerlich verkündigt, und Alle können daher seiner Einladung folgen und durch den Empfang der Taufe, der Wassertaufe oder wo dieser etwa nicht möglich ist, der Geistestaufe in Besitz der Heilsgnade sich versetzen; wo dieses nicht der Fall ist, da ist es ihre eigene Schuld.

Ganz dasselbe gilt von den Erwachsenen, die in der jüdischen Welt unter dem Gesetze vor Christus lebten; auch ihnen wurde das Evangelium des kommenden Erlösers implicite verkündigt und sie konnten demnach im Glauben an denselben durch den Empfang der Geistestaufe von der Sünde sich reinigen. Ermahnt doch Gott an zahllosen Stellen die Juden durch Moses und die Propheten, seine Gebote zu beobachten und ihr Heil zu wirken und beklagt er sich doch bitter (Jes. 5, 3) über ihre Treulosigkeit. Wie hätte Gott diese Ermahnungen an die Juden richten und diese Klage aussprechen können, wenn Er sie ihrer Schwachheit und Ohnmacht überlassen und ihnen das Gesetz mit seinen Satzungen ohne die Kraft, es erfüllen zu können, also nur zu ihrem Verderben gegeben hätte? „Sprich nicht, sagt Jesus Sirach (15, 11—12), es kommt von Gott, daß sie (Weisheit und Religion) nicht bei mir ist. Sprich nicht: Er selbst hat mich verleitet; denn gottloser Menschen bedarf er nicht." Ohne die Gnade des Erlösers konnten die Juden das Gesetz seinem höheren Geiste nach in heilskräftiger Weise nicht erfüllen; aber sie konnten es erfüllen unter dem Beistande der Gnade, welche ihnen mit Rücksicht auf die Verdienste des kommenden Erlösers im Voraus gegeben war. Ganz mit Recht hat daher der Pabst Clemens XI. in der Bulle „Unigenitus" die Irrlehre des Quesnell verdammt, welcher behauptete (Prop. 5): „der Unterschied zwischen dem Alten und Neuen Bunde besteht darin, daß Gott in jenem die Flucht vor der Sünde und die Erfüllung des Gesetzes vom Sünder gefordert und ihn dennoch seiner Ohnmacht überlassen habe, während er in diesem dem Sünder gebe, was er befehle, ihn durch seine Gnade reinigend von der Sünde."

Schwieriger ist die Beantwortung jener Frage in Beziehung auf die heidnische Welt. Daß Gott jedoch auch den Heiden, den Ungläubigen (infidelibus negativis), die wahrhaft zum Vernunftgebrauche gelangt sind und in der vollkommenen oder unvollkommenen Erfüllung des natürlichen Sittengesetzes ihre sittliche Kraft bethätigen, die weiteren zum Heile erforderlichen Gnaden, die Gnade des Glaubens u. s. w. anbiete, dafür sprechen, wie es scheint, schon die angeführten Schriftstellen, welche die göttliche Geneigtheit überhaupt und im Allgemeinen darthun, welche das göttliche Wort als das wahre Licht bezeichnen, welches jeden Menschen, der in die Welt kommt, erleuchtet; insbesondere aber spricht dafür wenigstens nach einer möglichen Deutung die Stelle im Römerbriefe (2, 6—10). Nach dieser Stelle vergibt Gott einem Jeden nach seinen Werken und zwar allen denen, welche in standhafter Ausübung des Guten Ruhm, Ehre und Unsterblichkeit suchten, durch ewiges himmlisches Leben; im V. 10 bezieht der Apostel diese Möglichkeit des Heils, wie es scheint, ausdrücklich auch auf die Heiden, welche obgleich außerhalb der Offenbarung lebend, doch das Gesetz erfüllten, was Gott einem Jeden ins Herz geschrieben. Ohne den Glauben an Christus — so kann man aus dieser Stelle argumentiren — wenigstens ohne die fides implicita d. h. ohne den allgemeinen Glauben an eine göttliche Versöhnung und Erlösung, ohne die allgemeine unbestimmte Sehnsucht nach dem höheren wahrhaft gottgefälligen Leben u. s. w. gibt es nach der Schrift- und Kirchenlehre kein Heil für den Menschen; eine jede Erfüllung des natürlichen Sittengesetzes, wenn sie nicht implicite aus dem höheren christlichen Geiste hervorgeht, ist unnütz zum Heile. Nach jener Stelle ist und war nun aber auch den Heiden die Möglichkeit gegeben, ihr Heil zu wirken; sie erfüllten demnach und konnten das natürliche Sittengesetz aus dem höheren Geiste des Christenthums wenn auch unvollkommen realisiren, und ihnen stand folglich die übernatürliche Gnade, die Gnade der Rechtfertigung, des Glaubens und der Liebe zu Gebote [1]).

Was nun so schon die h. Schrift nicht undeutlich lehrt, das lehren mit Bestimmtheit die Väter. Der h. Augustin sagt ganz allgemein (Com. in Ps. 18. n. 7): „Gott hat nicht zugegeben, daß

1) Rom. 3, 29. Act. 10, 34—35. 1. Timoth. 4, 10.

irgend ein Sterblicher jemals sich entschuldigen könne wegen des Todesschattens, worin er sich befinde; denn auch in seine Finsterniß ist das Licht des Erlösers gedrungen;" und eben so drückt sich der h. Prosper aus: „Allen Menschen ist die Heilswahrheit (in den überall aufbewahrten Resten der Uroffenbarung oder durch geheime göttliche Inspirationen) in einem gewissen Maße und Grade immer zu Theile geworden. War dieses Gnadenmaß auch nur ein geringes, es war doch, wie der Herr erklärt hat, ein hinreichendes und es diente Einigen zum Heile, Allen zum Zeugnisse [1])." Zu demselben Glauben bekannten sich die sämmtlichen Scholastiker. „Wenn Jemand, sagt der h. Thomas (de veritate q. 14. a. 11), in Wäldern oder unter den wilden Thieren erzogen dem Zuge der natürlichen Vernunft in dem Begehren des Guten und in der Vermeidung des Bösen folgen würde: von dem ist mit Sicherheit zu glauben, daß Gott ihm entweder durch eine innere Inspiration das offenbaren würde, was zum Glauben nothwendig ist, oder daß er ihm einen Glaubensboten senden würde, wie dem Cornelius den Petrus." Die Erfüllung des natürlichen Gesetzes, wovon der h. Thomas redet, verdient allerdings nicht die erste Gnade des Heils, aber sie bereitet doch die Seele vor zum Empfange derselben und Gott gibt sie den empfänglichen Gemüthern nach seiner freien Gnädigkeit. Ganz in demselben Sinne und Geiste hat sich denn auch die Kirche über diesen Gegenstand in mehreren dogmatischen Bullen der Päbste ausgesprochen. Der Pabst Alexander VIII. hat die These verdammt: „Die Heiden, die Juden, die Häretiker und alle derartigen Menschen empfangen keinen Einfluß von Christus und man macht mit Recht den Schluß, daß der Wille in ihnen nackt und kraftlos ohne alle genügende Gnade ist;" und eben so hat der Pabst Clemens XI. folgende Thesen Quesnells feierlich verworfen: „Es gibt keine Gnaden als durch den Glauben — der Glaube ist die erste Gnade und die Quelle aller übrigen. — Außer der Kirche wird keine Gnade gewährt." In diesen Propositionen ist unter dem Glauben die fides perfecta et explicita zu verstehen, wie ihn diejenigen und nur diejenigen besitzen, welche in dem Schooße der Kirche geboren und erzogen sind, und die Kirche erklärte demnach durch ihre Verwerfung, daß nicht der

1) Cf. De vocat. gent. II. 5. Cf. Aug. Confess. X. 6.

entwickelte kirchliche Glaube, sondern nur die fides implicita in Christum die erste Gnade und die Quelle aller übrigen, folglich Bedingung des Heils sei, daß diese fides implicita aber auch den außerhalb der Kirche befindlichen, den Heiden, Juden u. s. w. angeboten werde. Auch die negativ Ungläubigen, Heiden, Juden können demnach nach der Kirchenlehre ihr Heil wirken; das ihnen zugetheilte Gnadenmaß ist allerdings kein so reichliches, wie das den kirchlichen Mitgliedern zu Theil gewordene, und der Christ hat daher allen Grund, die Weise, wie die göttliche Liebe an ihm sich verherrlicht, dankbar zu preisen und die Tiefen der göttlichen Weisheit und Liebe in Demuth anzubeten; aber das außerhalb der Kirche gespendete Gnadenmaß ist doch ein zureichendes [1]).

2) Anlangend die zweite der vorher aufgestellten Fragen, so ist darauf wohl dieses zu antworten. Unter den älteren und neueren kirchlichen Theologen fehlt es nicht an solchen, welche behaupten, daß die nichtgetauften Kinder als solche nicht nothwendig von der Gnade der Rechtfertigung und von der ewigen Beseligung ausgeschlossen sind. Sie geben zu, daß nach der Anordnung Christi die Taufe das ordentliche Mittel sei, wodurch die Befreiung von der Erbsünde sich vollziehe und daß deshalb alle diejenigen unstreitig im Irrthum seien, welche die Taufe als etwas Gleichgültiges betrachteten, was empfangen oder auch nicht empfangen werden könne. Desungeachtet glauben sie aber der Ansicht sein zu dürfen, daß die Befreiung von der Erbsünde nicht so absolut an den Empfang der Taufe geknüpft sein könne, so daß ohne denselben jene Befreiung gar nicht sich vollziehen könne. Die Taufe ist nach ihrer Ansicht vielmehr vorzugsweise nur deshalb von Christus angeordnet, um die Menschen in

---

1) Daß das der Heidenwelt zugetheilte Gnadenmaß überhaupt nur ein geringes gewesen und daß es nur sehr sporadisch seinen Zweck erreicht habe, dafür spricht wohl, wie es scheint, die Thatsache, daß die begnadigten Glieder desselben die Physiognomie der Geschlechter, zu denen sie gehörten, nicht zu verändern vermochten; es spricht dafür die hartnäckige Fortdauer des Heidenthums als solchen. Auch läßt es sich vielleicht nicht in Abrede stellen, daß es in der Heidenwelt nicht bloß einzelne Individuen, sondern auch selbst ganze Geschlechter gegeben habe, welche in einem Zustande thierischen Blödsinnes befangen blieben und deren ewiges Geschick daher, wie das der unmündigen ohne Taufe dahinsterbenden Kinder, zu beurtheilen ist.

religiös-sittlicher Beziehung zu einem gemeinschaftlichen, gesellschaftlichen kirchlichen Wirken mit einander zu verbinden, um sie kirchlich zu vereinigen und sich die mit dem Leben in der Kirche verbundenen Vortheile gegenseitig zuzuwenden, und eben dieser Zweck wird nach ihrem Dafürhalten schon erreicht, wenn die Taufe nur als das ordentliche Mittel der Befreiung von der Erbsünde aufgefaßt wird. Denn ist dieses der Fall, so sind offenbar die Menschen schon strenge verpflichtet, sich dasselbe gegenseitig zu spenden und sich also mit einander kirchlich zu verbinden. Dabei besteht dann aber, daß jenes Mittel für alle diejenigen, welche ohne ihre persönliche Schuld von demselben keinen Gebrauch machen können, durch irgend etwas anderes ersetzt werden könne.

Diese theologische Ansicht wird jedoch von den meisten katholischen Theologen nicht getheilt; sie behaupten vielmehr für die christliche Zeit die absolute Nothwendigkeit der Taufe und für die jüdische Welt die Nothwendigkeit der Beschneidung oder des Wunsches der Aeltern, Gott möge ihren Kindern das Heil zuwenden; und diese Ansicht, welche seit Augustin in der katholischen Kirche die gangbare ist, hat unstreitig die meiste Autorität für sich, ja sie gehört zum Dogma. Die h. Schrift lehrt ganz unbedingt die Nothwendigkeit der Taufe und dasselbe geschieht von Seite der Tradition und Kirche; die Kirche insbesondere hat sich in dieser Hinsicht feierlich auf dem Concilium von Florenz ausgesprochen und sie war überhaupt stets der Ansicht, daß die Taufe nur schlechthin durch das martyrium und durch die perfecta contritio, durch die sogenannte Taufe des Blutes und des Geistes ersetzt werden könne; was die Bibel von dem Täufer Joannes berichtet, daß er schon im Mutterleibe geheiligt worden sei, das hat die Kirche niemals auf die spätere Zeit, auf die ungetauft dahin sterbenden Kinder angewendet; sie weiß überhaupt von anderen Ersatzmitteln als den bezeichneten gar nichts, und insofern daher wenigstens das letztere dieser Mittel, nämlich die perfecta contritio und das damit verbundene votum baptismalis nur auf Erwachsene, nicht aber auf unmündige Kinder Anwendung findet, insofern schließt sie eben damit alle diejenigen ungetauften Kinder, welche nicht wie die Bethlehemitischen als Märtyrer, sondern auf dem Wege der Natur dahin sterben, von der ewigen Beseligung aus. In Einem Punkte stimmen übrigens alle katholischen Theologen

mit einander überein. Alle nämlich oder doch fast Alle verwerfen und verdammen die von manchen Häretikern ausgesprochene Ansicht, daß die nichtgetauften Kinder wegen der auf ihnen lastenden Erbschuld von Gott zu einer positiven Unseligkeit, den Qualen der Hölle verdammt, also positiv bestraft würden. Die nichtgetauften Kinder gelangen vielmehr nach der wahren kirchlichen Ansicht nur nicht zu einer übernatürlichen Beseligung; einer gewissen natürlichen Seligkeit, wie sie bei den Verhältnissen derselben möglich ist, bestehend in der natürlichen Erkenntniß und Liebe Gottes, werden sie sich aber immerhin zu erfreuen haben, es trifft sie überhaupt nur die poena damni, nicht aber die poena sensus, die Strafe der eigentlich Verdammten, und eben jene poena damni, die Ausschließung von der übernatürlichen himmlischen Seligkeit, die Herabversetzung auf den status naturalis ist ja auch im Grunde die einzige (ewige) Strafe der Erbsünde als solcher. Etwas Näheres und Bestimmteres läßt sich übrigens über das Schicksal der nichtgetauften Kinder nicht aussagen; wir müssen vielmehr dieses in das Gebiet der uns unbekannten göttlichen Rathschlüsse verweisen, wir können uns aber über das Schicksal derselben um so mehr beruhigen, da es ja die göttliche Liebe und Weisheit ist, wodurch das Loos dieser persönlich durchaus schuldlosen Kreaturen bestimmt wird.

Daß man nun aber diese Ausschließung der ungetauften Kinder von der Heilsgnade und der ewigen Seligkeit jeden Falles nicht eine Ungerechtigkeit von Seite Gottes nennen könne und dürfe, das ist einleuchtend; denn der Mensch an sich und der gefallene Mensch insbesondere hat auf eine solche übernatürliche Glückseligkeit durchaus keinen Rechtsanspruch und er kann sich durch sich selbst niemals einen solchen erwerben, eben weil sie eine übernatürliche Glückseligkeit ist. Mit größerem Rechte darf man nun aber, wie es scheint, aus jener Ausschließung folgern, daß Gott jene unmündigen Kinder nicht mit der gleichen intensiven Liebe, wie die Auserwählten umfasse, daß er nicht Alles gethan habe, um auch ihr ewiges Heil zu bewirken, und ein Vorwurf scheint also immerhin auf Gott zurückzufallen; ja die Prädestinatianer lehren und behaupten geradezu, der Grund ihrer Ausschließung liege einzig und allein in Gott, in göttlicher Willkür, in einem ewigen göttlichen Beschlusse. Welche Bewandtniß hat es mit diesen Vorwürfen?

Gott hat den durchaus ernsten geneigten Willen, auch die unmündigen Kinder zu beseligen und in dieser Beziehung alles gethan, was er thun konnte; er hat aus unerforschlichen Gründen das Heilmittel der Taufe gewollt und geordnet, etwa weil dieses nach seinem Vorhersehen das geeignetste war, um möglichst vielen Menschen das Heil auf freiem sittlichem Wege in wirkungskräftiger Weise anzueignen; und es würde auch Allen zu Gute kommen, wenn das Geschlecht als solches seine Schuldigkeit thäte. Wenn daher einige Kinder ungetauft dahin sterben und nicht zum Heile gelangen, so liegt der Grund nicht, wie die Prädestinatianer wollen, auf Seite Gottes, in einem Mangel göttlicher Liebe, in göttlicher Willkür, in einem ewigen Beschlusse, nicht darin, daß Gott selbst jene natürlichen Verhältnisse, welche den frühzeitigen Tod jener Kinder herbeiführen, in absoluter Machtvollkommenheit direkt gewollt und geordnet hat, sondern der Grund liegt wie auch immer auf Seite der Menschheit, in ihren frei verschuldeten Verhältnissen. Gott hat nämlich, wie er es, um die Freiheit seiner Kreaturen zu schützen, nicht anders konnte und durfte, den Plan der Weltregierung nicht schlechthin bloß für sich, in reiner Willkür von Ewigkeit her entworfen und festgesetzt, sondern er hat ihn festgestellt und geordnet vermöge seiner Erkenntniß des Bedingtzukünftigen (scientia media) d. h. mit Rücksicht auf das vorhergesehene zukünftige freie Streben und Wirken der Menschen, und zwar hat er, wie wir voraussetzen dürfen, gerade diese gegenwärtige Weltordnung unter vielen anderen möglichen gewählt, weil er vorhersah, daß in derselben eine größere Anzahl von Menschen ihr Heil auf dem Wege des freien sittlichen Verdienstes wirken werde, als in jeder anderen. Gott sah nun zwar allerdings von Ewigkeit her mit vorher, daß in dieser Weltordnung viele Kinder vor der Taufe dahin sterben würden; allein er konnte, wie wir annehmen dürfen und müssen, das Eintreten jener natürlichen Ursachen (causae secundae), wodurch ihr Tod herbeigeführt wird, nicht verhindern, weil dadurch die Freiheit und das Heil vieler Anderen, also das größere Wohl des Ganzen würde gefährdet worden sein, und eben deshalb läßt er jene Ursachen und Verhältnisse zu, ohne sie aber selbst direkt intendirt, sie bestimmt und geordnet zu haben. Gott will also immerhin mit seinem ewigen vorhergehenden Willen wirklich und in der That auch das Heil der ungetauften Kinder; er will, daß das Heilmittel

der Taufe auch an ihnen sich vollziehe; aber der Ausführung seines Willens treten Hindernisse entgegen, die nicht von ihm selbst ausgehen, die er als Lenker des Ganzen nicht hinwegräumen, sondern zulassen muß, und eben darum, mit Rücksicht auf das allgemeine Beste will er nicht positiv das Heil dieser Kinder und er schließt sie mit Rücksicht auf ihren erbsündlichen Zustand aus vom ewigen himmlischen Leben. In dieser Weise löset schon der h. Thomas [1]) die hier obwaltenden Schwierigkeiten. Der provisor universalis, sagt er, der einem großen Ganzen vorsteht, läßt einzelne partielle Disharmonien zu, um dadurch größeren Verwirrungen, die er im entgegengesetzten Falle als kommend vorhersieht, vorzubeugen und um so dem Ganzen einen größeren Vortheil zuzuwenden. Ganz in derselben Weise läßt Gott den Tod einzelner ungetaufter Kinder zu und er gibt ihnen nicht die auch für sie intendirte Gnade des Heiles, weil die Verhinderung ihres Todes einen größeren Nachtheil für Andere hervorbringen würde; der Tod des Kindes rettet z. B. das Leben einer Mutter, die sich gerade nicht im Stande der Gnade befindet, und er macht es so Gott möglich, ihr die Gnade der Bekehrung noch anzubieten, so daß sie auf dem Wege des freien moralischen Verdienstes zu ihrem Ziele gelangt. Das frei errungene und verdiente Heil der Mutter hat vor Gott größern Werth als das unverdiente Heil des Kindes und Gott wählt daher das erstere; er läßt das Kind dahin sterben, um die Mutter zu retten; ein Wunder, wodurch beide gerettet würden, will er nicht verrichten, weil er es nach seiner Weisheit nicht darf, weil die Vollziehung desselben von anderen sittlichen Nachtheilen begleitet sein würde.

Man kann nun hier noch die Frage aufwerfen: warum Gott denn den Empfang der Heilsgnade überhaupt an eine solche positive Bedingung, welche mit Rücksicht auf die irdischen Verhältnisse nicht überall zu realisiren möglich ist, geknüpft habe, warum er nicht ein anderes, leichter anwendbares gewählt habe? Auf diese Frage kön-

1) P. 1. q. 22. art. 2. Provisor universalis permittit aliquem defectum in aliquo particulari accidere, ne impediatur bonum totius. Unde corruptiones et defectus in rebus naturalibus dicuntur esse contra naturam particularem sed tamen sunt de intentione naturae universalis, in quantum defectus unius cedit in bonum alterius vel etiam totius universi.

nen wir im Allgemeinen keine andere Antwort geben als: Gott will, daß der Mensch auf dem Wege des freien sittlichen Verdienstes sein Heil wirke, und sein providentielles Streben und Wirken geht dahin, das Heil möglichst Vielen auf diesem Wege zuzuwenden. Um dieses Ziel zu erreichen, erkannte die göttliche Weisheit in Beziehung auf das unmündige Alter als das wirksamste Mittel der Zuwendung das Mittel der Wassertaufe; er erkannte, daß selbst die Nichtanwendung desselben in einzelnen Fällen für die übrige Menschheit von einem höheren sittlichen Einflusse sein könne und werde, und darum wählte er dasselbe. Wie nun dieses im Näheren der Fall sei, das vermögen wir in unserer Beschränktheit allerdings nicht vollkommen zu durchschauen; allein wir können doch wohl Einiges sagen und vorbringen. Vielleicht wählte Gott z. B. jenes Mittel und er läßt einige Kinder ohne die Taufgnade dahin sterben, um es den übrigen Menschen an dem Schicksale dieser persönlich Schuldlosen recht lebendig zum Bewußtsein zu bringen, daß sie selbst nicht wegen ihrer Verdienste, sondern einzig auf dem Wege der Gnade gerettet werden, daß ihre Rettung und Beseligung in höchster Instanz die That Gottes sei und schlechthin auf dem gnädigen Wohlgefallen Gottes beruhe, und eben dieser Gedanke muß sie alsdann mit den Gefühlen des innigsten und freudigsten Dankes erfüllen und zur treuen Mitwirkung mit der Gnade wirksam bestimmen und antreiben. Mit diesem Grunde wies schon der h. Prosper die Tadler seiner Zeit zurück. „Es ist daher, sagt er (de vocat. gent. II. 24), klar, daß diejenigen, welche gerettet werden, nicht wegen ihres Verdienstes, sondern in Folge der Gnade gerettet werden; denn es läßt sich nicht bezweifeln, daß diejenigen, welche ungetauft dahin sterben, nach einem verborgenen, aber gerechten Urtheilsspruche verloren gehen, und es liegt demnach klar zu Tage, was die Gnade bewirkt und was die sündhafte Natur verdient, damit so der Stolz sich nicht gegen die Gnade erhebe und der Eifer den Gefahren gegenüber nicht schwinde." Weiterhin kann man auch noch darauf hinweisen, daß eben die Setzung jener positiven Bedingung die hohe Bedeutung der Kirche und ihre segensreiche Wirksamkeit in einem hohen Grade bedinge und zugleich den wirksamsten Antrieb für die christliche Nächstenliebe und insbesondere für den christlichen Missionseifer darbiete. Könnten die Kinder der Heiden ohne die Taufe zum Heile gelangen, dann würde die universelle Bedeutung

der Kirche wesentlich geschmälert erscheinen, es würden dann gewiß nicht so viele Glaubensboten in ferne Länder hinübereilen, um ihnen die Heilmittel zu überbringen und das Evangelium zu verkündigen; die Heidenwelt würde also immer tiefer und tiefer sinken und gewiß nur wenige Glieder derselben würden bei dem gänzlichen Mangel äußerer Gnaden zu einem wahrhaft geistigen Leben gelangen und auf dem Wege des moralischen Verdienstes ihr Heil wirken; die christliche Liebe würde überhaupt immer mehr erkalten und Alles so zuletzt vielleicht einer totalen religiös-sittlichen Gleichgültigkeit anheimfallen; selbst christliche Aeltern würden vielleicht minder bestrebt sein, ihre Kinder sofort in den Bereich der Kirche zu bringen und ihnen eine christliche Erziehung angedeihen zu lassen, eben weil sie ja ohne dieses schon, auch ohne die Kirche der Rechtfertigungsgnade sich erfreuten und die bessere Erkenntniß und christliche Bildung sie nur der Gefahr aussetzen würde, durch eine bewußte Verletzung des christlichen Lebensgesetzes die Rechtfertigungsgnade wieder zu verlieren und so ihres ewigen Heiles verlustig zu werden.

§. 90.

Universalität der göttlichen Gnade in Beziehung auf die Gerechten.

1) Um zu der Einsicht zu gelangen, daß Gott dem Gerechten alle jene Gnaden fortwährend anbiete und schenke, die ihm zum beharrlichen Wachsthum im Guten und zur steten Vollführung des göttlichen Lebensgesetzes nothwendig sind, dazu bedarf es bloß einer einfachen Reflexion über den Stand der Rechtfertigung, oder über das Verhältniß, worin der gerechtfertigte Mensch zu Gott steht. In dem gerechtfertigten Menschen ist gar nichts, was Gott irgendwie mißfallen könnte, die Sünde wirkt nicht etwa, wie die Reformatoren lehrten, in ihm noch fort, sondern sie ist in ihm gänzlich gesühnt und vernichtet und die Liebe Gottes durch den h. Geist ausgegossen in sein Herz; er ist also nothwendig wieder ein Gegenstand des göttlichen Wohlwollens und Wohlgefallens; so wie er Gott liebt, so beglückt ihn auch Gott nothwendig durch seine Gegenliebe; das

Verhältniß, worin sie zu einander stehen, ist überhaupt das Verhältniß des Freundes zum Freunde, des Kindes zum Vater, das Verhältniß eines lebendigen gegenseitigen Liebeverkehres. Sowie daher der Mensch, in dem die Liebe zu Gott lebt und wirkt, sich zu allem Guten hingetrieben fühlt, so kann auch die göttliche Liebe nicht anders als bereit sein, ihm alle jene Gnaden freigebig zu schenken, deren er bedarf, damit jeder Rest der Sünde in ihm immer mehr getilgt werde, damit die Erkenntniß und Liebe Gottes immer mehr an Reinheit, Lauterkeit und Innigkeit wachse und zunehme und er treu beharrend bis ans Ende zu dem ihm zugedachten Endziele gelange. Kurz das Verhältniß, worin der Mensch durch die Rechtfertigung zu Gott versetzt ist, der Zustand der heiligmachenden Gnade macht durchaus die Annahme nothwendig, daß dem Menschen in diesem Zustande alle Gnaden im reichlichsten Maße zufließen, womit er jede Versuchung überwinden und vor jeder schweren Sünde sich schützen kann, daß fortwährend ein Strom heiliger Liebe vom göttlichen Herzen ausgehe, um seine Liebe immer mehr zu entflammen und alles Unheilige mit ihrem Feuer zu versengen. Der gerechtfertigte Mensch hat in und mit dem Geschenke der göttlichen Kindschaft ein ihm verliehenes Recht auf die ganze Fülle der göttlichen Gnaden.

2) Was nun so aus dem Verhältnisse, worin der Gerechte zu Gott steht, sich unmittelbar mit Nothwendigkeit ergibt, das lehrt auch die heil. Schrift und die Kirche mit aller Bestimmtheit. Die Lehre der h. Schrift ist mit aller Klarheit in allen jenen Stellen [1]) enthalten, worin der Christ eingeladen und aufgefordert wird zur Nachfolge Christi, zu einem standhaften, frommen und tugendhaften Wandel nach der Lehre und dem Beispiele Christi, worin es heißt: „Christi Joch sei süß und seine Bürde leicht, seine Gebote seien nicht schwer, Niemand werde über seine Kräfte versucht, Gott werde den Gerechten nicht verlassen u. s. w.“ Alle diese Aufforderungen und Ermahnungen wären durchaus widersinnig, wenn der Christ, dessen moralische Kraft selbst nach der Schriftlehre nicht hinreicht, um be-

1) Matth. 11, 28. 1. Cor. 10, 13. 1. Joh. 5, 3. Cf. Ps. 36, 35: Non vidi iustum derelictum Prov. 3, 25. Eccles. 2, 12.

harrlich das Gute zu vollbringen, nicht des übernatürlichen göttlichen Beistandes gewiß sein könnte.

Mit der Lehre der h. Schrift steht die kirchliche Tradition in vollkommener Uebereinstimmung. Die Väter haben vom Anfange an den Grund und die Ursache der Gesetzesübertretungen nicht in einem Mangel der göttlichen Liebe und Gnade, sondern im Menschen selbst d. h. darin gesucht und gefunden, daß der Mensch den Bewegungen der Gnade nicht folge. „Allen Menschen, sagt der h. Hilarius (in Ps. 144. n. 18), ist der heilige und heiligmachende Gott gegenwärtig und er entzieht sich nicht den menschlichen Hülfsleistungen [1]." Mit besonderem Nachdrucke hat die Kirche in dieser Hinsicht einigen älteren Häretikern und späterhin den Reformatoren und dem Jansen [2]) gegenüber sich ausgesprochen und die Ansicht derselben, daß dem Gerechten die Beobachtung vieler göttlicher Gebote wegen der in ihm fortwirkenden Sünde und wegen Mangels der dazu erforderlichen Gnade nicht möglich sei, als häretisch verworfen. Die Synode von Orange sagt (Can. 25): „Davon sind wir nach dem katholischen Glauben fest überzeugt, daß alle Getauften vermittelst der durch die Taufe empfangenen Gnade, Alles, was zu ihrer Heilswirkung erforderlich ist, wenn sie anders nur treu mitwirken wollen, vollbringen können und sollen." Diesen Ausspruch hat das Tridentinum ausdrücklich den Reformatoren gegenüber wiederholt und bestätigt (Sess. VI. Can. 18): Siquis dixerit, Dei praecepta homini etiam iustificato et sub gratia constituto esse ad observandum impossibilia, anathema sit; und im Kap. 11 bemerken die Väter mit Recht, die Behauptung der Reformatoren sei widersinnig, ja gotteslästerisch; denn Gott könne ja seine Gebote nicht geben und er könne den Uebertreter nicht richten und bestrafen, wenn es ihm unmöglich sei, dieselben zu beobachten, wenn ihm die Gnade fehle. „Gott verlasse daher die Seinigen nicht, es sei denn, daß er zuerst von ihnen verlassen werde." Den Gerechten stehen demnach alle zu ihren Heilswirkung erforderlichen

1) Aug. In Ps. 145. n. 9: Non enim deserit opus suum, si ab opere suo non deseratur. De nat. et grat. c. 26: Ipse autem Deus . . . non deserit (iustum) si non deseratur, ut pie semper iusteque vivatur. In Ps. 39. Nunquam tibi deest (Deus); tu illi noli deesse, tu tibi noli deesse. Cf. De corrept. et grat. c. 7.

2) Cf. Prop. damr. Jans. 1 (S. 633).

Gnaden fortwährend zu Gebote, und wenn sie daher dennoch in Sünden fallen und ihnen die zum Heile nothwendige Gnade der Beharrlichkeit nicht zu Theile wird, so liegt der Grund einerseits in ihnen selbst, nämlich darin, daß sie es unterließen, die ihnen dargebotenen wahrhaft ausreichenden Gnaden treu zu verwenden und durch ihre treue Verwendung sich die Gnade der Beharrlichkeit de congruo zu verdienen, und anderseits in den unerforschlichen Rathschlüssen der göttlichen Gnadenwahl.

Die Einwendungen, welche die Jansenisten in dieser Hinsicht erheben, verdienen keine Beachtuug. Wenn die Väter mitunter lehren, Gott versage selbst den Auserwählten bisweilen seine Gnade und er lasse sie in Sünden fallen, um ihre Demuth zu üben und um sie zur Wachsamkeit anzuregen und wenn sie für diese ihre Lehre auf den Fall des Apostels Petrus sich berufen [1]), so wollen sie damit nicht lehren, daß Gott dem Gerechten mitunter seine Gnade gänzlich vorenthalte, so daß er mit Nothwendigkeit den Versuchungen unterliege, sondern sie wollen dieses sagen: Gott ertheile häufig den Gerechten nur eine gratia remote sufficiens, nur die Gnade des Gebetes und er mache von ihrer treuen Verwendung die Ertheilung größerer Gnaden abhängig. Die Gnade des Gebetes stand auch dem Petrus zu Gebote, aber er vernachläßigte sie aus zu großem Selbstvertrauen, und darum erlag er der Versuchung in Folge eigener Schuld [2]); Gott versagte ihm eine gratia efficax und er ließ seinen Fall zu, um ihm seine sittliche Schwäche und Ohnmacht, sowie die Nothwendigkeit des Gebetes innigst nahe zu legen.

---

1) Aug. Serm. 79: Quid est homo sine gratia, nisi quod fuit Petrus cum Christum negaret? . . . Ideo Petrum Dominus paululum subdeseruit, ut in illo totum genus humanum possit agnoscere, nihil se sine gratia praevalere.

2) Aug. De unitat. eccles. c. 9. Quis dubitaverit, quod Petrus, si voluiset, ter Dominum non negasset? Nam dum se percussum (tentatione) sensit, potuit deponere mentis tumorem et dicere ad Deum: „Adiutor meus esto; ne derelinquas me.“

§. 91.

Universalität der Gnade in Beziehung auf den persönlichen Sünder und nähere Bestimmung derselben.

1) Daß Gott bereit sei, den Menschen, die einmal oder öfterer aus dem Stande der Rechtfertigung in den alten Sündenzustand zurückgefallen sind, ja selbst denjenigen, welche die größten Verbrechen begangen und Jahre lang in der Sünde verlebt haben, die zu ihrer Wiedererhebung erforderliche Gnade der Buße und Bekehrung zu schenken, und daß er sie ihnen (proxime vel remote) wirklich gewähre, das ergibt sich mit aller Klarheit aus jenen zahlreichen Stellen der h. Schrift, worin sie den persönlichen Sünder schlechthin und ohne Ausnahme zur Besserung auffordert, worin sie betheuert, daß Gott nicht den Tod des Sünders wolle, sondern daß er sich bekehre und lebe, worin es heißt, Christus sei um der Sünder willen in die Welt gekommen und am Kreuze gestorben, der Herr handle geduldig mit uns, indem er Keinen untergehen, sondern Alle zur Buße kommen lassen wolle u. s. w. Ohne den Beistand der inneren Gnade vermag der Sünder nicht den wahren Bußgeist in sich zu wecken und sich wahrhaft zu Gott zu bekehren, und jene Aufforderungen und Betheuerungen wären also sinnlos, wenn dem Sünder die Gnade der Buße und Bekehrung nicht gewährt würde[1]).

2) Ganz dasselbe lehren die Väter und sie weisen überall darauf hin, wie unmittelbar schon wenigstens einigermassen aus den vielen natürlichen Wohlthaten, die Gott auch dem Sünder noch fortwährend faktisch spende, geschlossen werden könne und dürfe, daß er auch bereit sei, ihm die Gnade der Bekehrung zu schenken; sowie Gott ihr irdisches Dasein fortwährend friste, ihnen körperliche Nahrung und Kraft verleihe, so werde er sie auch gewiß geistig zu nähren und zu beleben suchen; wie er die körperliche Sonne über sie

1) Cf. Ezech. 33, 11. Jesai. ~~5, 1.~~ 2. Pet. 3, 9. Rom. 2, 4—5. 1. Tim. 4, 10. 1. Joh. 2, 1. Matth. 18, 11. 23, 37. Joh. 3, 16. Apoc. 3. 20. Poenitentiam age. Ecce sto ad ostium et pulso. Siquis audierit vocem meam et aperuerit mihi ianuam, intrabo ad illum.

aufgehen lasse, so werde er auch die geistige Sonne, das Licht der Gnade in ihre Herzen hineinscheinen lassen [1]).

3) Endlich hat auch die Kirche selbst es feierlich ausgesprochen, daß Gott auch dem Gefallenen seine Gnade anbiete, und mittelbar lehrt sie dasselbe durch ihre Aufforderungen und Ermahnungen zur Buße, sowie durch ihre Lehre vom Bußsakramente [2]).

Wie oft nun übrigens und wie lange Gott in seiner Langmuth dem Sünder die Gnade der Bekehrung anbiete, ob er gar nicht aufhöre, einem jeden Sünder, auch dem verstocktesten [3]) bis zu seinem letzten Lebenshauche dieselbe zu gewähren, darüber herrschen unter den kirchlichen Theologen verschiedene Ansichten. Viele der älteren Thomisten und Augustinianer vertheidigen die Ansicht, daß es eine Stufe der Bosheit und der sittlichen Verhärtung unter den Menschen geben könne und nicht selten wirklich gebe, wo Gott den Menschen nothwendig seinem Schicksale, das er sich selber bereitet hat, überlasse und keine weiteren Gnaden ihm spende, wo jede fernere Gnade nur dazu dienen würde, ihn noch mehr zu verhärten, ihn noch gefühlloser und verstockter zu machen; sollte aber auch die innere Empfänglichkeit für göttliche Gnadenwirkungen dem hartnäckigen Sünder noch nicht gänzlich abhanden gekommen sein und kommen können, so könne Gott ihm doch, ohne ungerecht zu sein, fernere Gnaden ver=

1) Cypr. ep. 52. De opere et eleemos. Aug. ep. 210. n. 1. In Ps. 63. n. 19. Numquid consilii corrigendi et mutandae vitae malae in bonum non est locus, non est tempus? nonne, si vis, hodie fit? nonne si vis, modo fit?

2) Cf. Trid. Sess. VI. Can. 29: Siquis dixerit, eum, qui post baptismum lapsus sit, non posse per Dei gratiam resurgere, a. s. cap. 14: Qui ex accepta iustificationis gratia per peccatum exciderunt, rursus iustificari poterunt, cum excitante Deo per Poenitentiae sacramentum . . . amissam gratiam recuperare procuraverint. Cf. Con. Lat. c. Firmiter. Si post susceptionem Baptismi quisquam prolapsus fuerit in peccatum, per veram poenitentiam semper potest reparari.

3) Der h. Bernard beschreibt diesen Zustand der sittlichen Verhärtung in treffender Weise: Ipsum (cor durum) est, quod nec conpunctione scinditur, nec pietate mollitur, nec movetur precibus; minis non cedit, flagellis duratur. Ingratum ad beneficia est, ad consilia infidum, ad iudicia saevum, inverecundum ad turpia, impavidum ad pericula, inhumanum ad humana, temerarium in divina, praeteritorum obliviscens, praesentia negligens, futura non providens. De consil. I. cap. 2. n. 3.

sagen und er versage sie ihm mitunter wirklich zur Strafe und zur Offenbarung seiner Gerechtigkeit. Unbedingt sei hier nur dieses festzuhalten, daß dieser Zustand der Verstocktheit und Gottverlassenheit überall ein selbstverschuldeter sei, und selbst das Böse, was der hartnäckige Sünder begehe, sei ihm daher zu imputiren, und zwar nicht bloß deshalb, weil die ihn etwa treibende Nothwendigkeit der Sünde keine vorhergehende, sondern eine nachfolgende und freiwillige d. h. eine selbstverschuldete sei, sondern auch deshalb, weil auch der verstockteste Sünder noch immer im Besitze der formalen Willensfreiheit sich befinde und folglich die Macht besitze, sich der bösen Willensbethätigungen zu enthalten [1]. Zur Begründung ihrer Ansicht berufen sich diese Theologen insbesondere auf jene Schriftstellen, worin von der Sünde wider den h. Geist, welche weder in diesem noch in jenem Leben vergeben werde, und von einer göttlichen Verhärtung der Herzen (Joh. 12, 14. Röm. 9, 18) die Rede ist, sowie auf den Ausspruch der Synode von Trient: „Gott verlasse Niemanden, es sei denn, daß er zuerst von ihm verlassen werde (S. VI. c. 11. 13)."

Die meisten kirchlichen Theologen verwerfen diese Ansicht und vertheidigen die entgegengesetzte. Sie räumen ein, daß der hartnäckige Sünder für die göttlichen Gnadenwirkungen immer unempfänglicher werde und daß Gott ihm zur Strafe fernere Gnaden gänzlich vorenthalten könne; aber sie läugnen, daß jene Unempfänglichkeit und Verstocktheit während dieses irdischen Lebens jemals zu einer absoluten werde und daß Gott faktisch jenes wolle; Gott versage allerdings nicht selten dem hartnäckigen Sünder reichlichere Gnaden, aber er höre doch nicht auf, ihm nach Zeit und Ort, wenn er von Außen zur Erfüllung einer Pflicht und zur Bekehrung aufgefordert werde, wenigstens eine gratia remote sufficiens, die Gnade des Gebetes anzubieten, und auch der verstockteste Sünder dürfe und solle daher an seinem Heile nicht verzweifeln.

Welche von diesen Ansichten den Vorzug verdiene, darüber hat sich die Kirche in ausdrücklicher Weise allerdings nirgends ausgespro-

1) Cf. Thom. De veritate q. 24. cap. 12: Existens in peccato mortali potest ex naturali virtute singula peccata mortalia vitare, quamvis non omnia (sine gratiae auxilio), et ideo non sequitur, quod peccatum committendo non peccat; induratus igitur potest singula distributive peccata mortalia naturali virtute vitare, et ideo non indiget gratia, ut peccata iuste ipsi imputentur . . .

chen; allein unstreitig erscheint die letztere Ansicht als die der kirchlichen Anschauungsweise und Praxis, sowie den Aussprüchen der heil. Schrift und der Väter am meisten konforme und sie gilt daher auch unter den kirchlichen Theologen als communis sententia. Der freie sittliche Wille wird durch seine öftere Selbstentscheidung im Guten wie im Bösen in einem immer höheren Maße abhängig von sich selber, und er kann fortan nicht mehr mit derselben Leichtigkeit wollen, wie er will; sowie der gute Wille immer mehr der Sünde abstirbt und immer unempfänglicher wird für das Böse, so wird der böse Wille im steigenden Maße unempfänglich für das Gute und für die Einwirkungen der Gnade. Daß diese Abhängigkeit und Unempfänglichkeit jedoch in der einen wie in der andern Richtung jemals zu einer absoluten werden könne, das scheint mit der Relativität und Wandelbarkeit, welcher der menschlichen Natur durchaus wesentlich ist und niemals schwindet, in Widerspruch zu stehen. Die Befestigung im Guten und Bösen ist allerdings im jenseitigen Leben eine absolute und unwandelbare; allein sie hat doch nicht darin ihren Grund, daß die Natur der Seligen und der Verdammten an sich eine unwandelbare geworden wäre, sondern sie hat in den Verhältnissen des jenseitigen Lebens d. h. darin ihren Grund, daß die Gnade der Glorie, deren sich die Seligen erfreuen und die absolute Gottverlassenheit, welche über die Verdammten als Strafe verhängt ist, faktisch in ihnen die an sich noch vorhandene Wandelbarkeit des Willens aufhebt. Wie in dem guten Menschen eine gewisse Empfänglichkeit für das Böse, so ist daher auch in dem verstocktesten Menschen an sich noch immer ein minimum von Empfänglichkeit für das Gute vorhanden [1]), und die weitere Frage kann daher nur die sein, ob Gott jemals in dem irdischen Leben des Menschen schon die Verhältnisse des jenseitigen anticipire und in dieser Weise jene Empfänglichkeit gänzlich aufhebe. Diese Frage ist nun wenigstens in Betreff des Sünders durchaus zu verneinen. Für die Nothwendigkeit dieser Verneinung sprechen zunächst schon die wichtigsten theologischen Gründe:

---

1) Cf. Thom. P. I. q. 48. art. 3. In infinitum potest fieri additio in peccatis, per quae semper magis ac magis minuitur habilitas animae ad gratiam . . . Neque tamen tollitur totaliter ab anima praedicta habilitas, quia consequitur naturam ipsius. Cf. P. III. q. 86. art. 1. De veritate q. 24. a. 11.

1) Das irdische Leben ist nach der Schriftlehre [1]) die Zeit der Prüfung und der Tod allein ist es, womit der sittliche Entwicklungsproceß sich abschließt und vollendet. So lange daher der Mensch viator ist, so lange ist seine Verstocktheit eine bloß relative und unvollkommene und es besteht für ihn die Möglichkeit, zum Ziele zu gelangen; Gott bietet ihm folglich allerdings nicht in jedem Augenblicke, aber nach Zeit und Ort wenigstens die Gnade des Gebetes dar und seine Gnädigkeit belohnt ihre treue Verwendung durch ein höheres Gnadenmaß. 2) Die Kirche verlangt von allen Gläubigen ohne Ausnahme, daß sie auf die göttliche Liebe und Gnade das unerschütterlichste Vertrauen setzen sollen [2]) und sie erheischt insbesondere auf dem Todesbette die Erfüllung dieser Pflicht. Wie könnte nun aber die Kirche diese Forderung stellen und wie könnte der Sünder sie erfüllen, wenn er der dazu erforderlichen Gnade jemals gänzlich ermangelte [3]). Die Lehre der Kirche ist in dieser Hinsicht mit ihrer Praxis durchaus im Einklange. Die schon angeführten Conciliensaussprüche, worin das Bußsakrament als das von der göttlichen Liebe angeordnete Mittel bezeichnet wird, um Verzeihung für die nach der Taufe begangenen Sünden zu finden, sind ihrer Fassung nach ganz allgemein und gestatten keine Ausnahme [4]). Der von h. Augustin (de nat. et grat. 26) entlehnte Ausspruch der Synode von Trient: Deus neminem deserit, nisi prius ab illo deseratur, scheint zwar den Gedanken auszusprechen, daß Gott sich dem hartnäckigen Sünder, der wiederholt seine Gnade abgewiesen, gänzlich entziehen könne und mitunter wirklich entziehe; allein diese Deutung ist doch keine nothwendige. Höchst wahrscheinlich ist dieser Ausspruch von einer Entziehung der habituellen heiligmachenden Gnade zu verstehen, die allerdings nothwendig in demselben Momente erfolgt, wo der Mensch eine schwere Sünde begeht; sollte er aber auch von einer Vorenthaltung der aktuellen zuvorkommenden Gnade verstanden werden müssen, so ist

1) Eccles. 9, 10. 11, 3. Joh. 9, 4.

2) Cf. Trid. S. VI. c. 13: In Dei auxilio firmissimam spem collocare et reponere omnes debent.

3) Aug. de lib. arb. III, 18. Quis enim peccat in eo, quod nullo modo caveri potest? Peccatur autem; caveri igitur potest.

4) Conc. Valent. III. Can. 2: Malos non ideo perire, quia boni esse non potuerunt, sed quia boni esse noluerunt.

diese Vorenthaltung doch nicht nothwendig als eine absolute zu fassen; Gott bietet dem verstockten Sünder gewöhnlich nur eine geringe Gnade, nur eine gratia remote sufficiens an, die er höchst selten treu verwendet und welche daher höchst selten die Verleihung einer gratia proxime sufficiens und einer gratia efficax in ihrem Gefolge hat.

Auch die zahlreichen Schriftaussprüche, worin Gott den Sünder so dringend zur Buße und Bekehrung einladet, gestatten kaum eine andere Deutung als im absoluten Sinne, und insbesondere gilt dieses von jenen Aussprüchen, worin die heil. Schrift gerade die verhärteten und verblendeten Sünder aufs Heftigste tadelt wegen des Widerstandes, den sie seinen Gnadenwirkungen entgegenstellen. „Ihr Halsstarrigen und Unbeschnittenen an Herz und Ohren, ruft Stephanus voll heiligen Zornes dem hohen Rathe zu (Ap. 7, 51), ihr widerstehet allezeit dem heil. Geiste, wie eure Väter, so auch ihr;" und eben so ermahnt und warnt der Apostel Paulus (Röm. 2, 4—6): „Verachtest du den Reichthum seiner Güte, Geduld und Langmuth? Weißt du nicht, daß die Güte Gottes zur Buße dich leitet? Aber durch deine Verstocktheit und dein unbußfertiges Herz häufest du dir Zorn für den Tag des Zornes und der Offenbarung des gerechten Gerichtes Gottes." Alle diese so eindringlichen Ermahnungen und Drohungen wären durchaus widersinnig und ungerecht, wenn der unbußfertige Sünder gänzlich von Gott verlassen wäre und ihm nicht nach Zeit und Ort eine ausreichende Gnade, ohne welche er sich nicht bekehren kann, zu Gebote stände. Wenn daher die h. Schrift in anderen Stellen von Sünden, die nicht vergeben werden, und insbesondere von einer Sünde zum Tode, für die Niemand bitten solle (1. Joh. 5, 16), redet, so ist in ersterer Hinsicht wohl an Sünden zu denken, welche wegen ihrer Größe sehr schwer und selten vergeben werden und zwar nicht wegen gänzlichen Mangels ausreichender Gnade, sondern wegen der Bosheit und Verstocktheit ihrer Träger; unter der Sünde zum Tode aber ist entweder mit dem heil. Augustin die inpoenitentia finalis zu verstehen, wofür Christus nicht genuggethan hat und in Beziehung auf welche mithin jedes Gebet allerdings durchaus unzulässig ist, oder der Apostel will nur sagen, es könne für sie nicht mit derselben Zuversicht auf Erhörung wie für andere Sünden gebeten werden.

Größere Schwierigkeiten bieten allerdings jene Schriftstellen dar, worin von einer Verhärtung der menschlichen Herzen durch Gott die Rede ist, worin es heißt, daß der Herr sich von denjenigen entferne, die ihn verlassen, daß er die Einen verblende und verhärte und den Anderen Barmherzigkeit erweise [1]). Die Prädestinatianer deuten diese Stellen von einer positiven Verhärtung, von einer direkten wirksamen Vorherbestimmung Gottes zum Bösen, zur Verstocktheit; das absolut Verwerfliche dieser Deutung ergibt sich jedoch aus allen jenen zahlreichen Stellen, worin so deutlich als möglich gesagt wird, die Menschen selbst seien es, welche ihre Herzen verhärten und ihren Nacken nicht beugen [2]). „Sprechet nicht, sagt der Prediger (15, 12—12): der Herr ist schuld, daß ich von ihm mich entfernt habe; denn an euch ist es, das nicht zu thun, was er verabscheuet. Sprechet nicht: Er hat mich in die Verirrung gestürzt; denn die Bösen sind ihm nicht nothwendig." Aber auch von einer bloß negativen Verhärtung durch Vorenthaltung der zur Bekehrung nothwendigen Gnaden sind jene Stellen nicht zu deuten; sie beziehen sich vielmehr theils auf die finale Unbußfertigkeit des Sünders, theils auf die Vorenthaltung eines reichlicheren Gnadenmaßes. Gott wird in der h. Schrift in einem dreifachen Sinne die Verhärtung der Herzen zugeschrieben, insofern er 1) den Menschen, nachdem er das ihm bestimmte Maß von zureichender Gnade verscherzt hat, vom irdischen Schauplatze abruft und dadurch seine selbstverschuldete Verhärtung zu einer ewigen und unwandelbaren macht, insofern er 2) dem noch in statu viatoris befindlichen Sünder, der wiederholt seine Gnade schnöde zurückgewiesen, bloß eine gratia sufficiens zuwendet, reichlichere Gnaden aber ihm versagt, indem er etwa vorhersieht, daß er doch keinen Gebrauch davon machen, sondern Schuld auf Schuld häufen werde, oder daß das Heil Anderer dadurch gefährdet werde, oder endlich 3) insofern er mitunter durch die Mittheilung eines höheren Maßes von Gnaden es geradezu bezweckt und bewirkt, daß die sittliche Verstocktheit mancher Sünder klar und anschaulich Anderen zur Warnung nach Außen hervortrete. Die göttliche Gnade afficirt die verschiedenen Menschen

1) Cf. Exod. 4, 21. 7, 3. 9, 12. ~~Jes. 9—10.~~ Cf. Joh. 12, 40. Rom. 9, 18.

2) Cf. Exod. 7, 13—23. Ps. 94, 8. Jerem. 7, 26. 17, 23. Heb. 3, 8. Act. 19, 9.

ja nach der Beschaffenheit ihres sittlichen Zustandes auf verschiedene Weise; sowie die Sonne das Wachs schmilzt, andere Gegenstände aber noch mehr verhärtet, so erleuchtet die göttliche Wahrheit die Einen, die Anderen blendet sie; die Güte und Liebe, welche das Herz des Einen weich macht, wie Wachs, macht die Anderen nur um so gefühlloser und härter. Gott überschüttet nun mitunter auch den verstockten Sünder mit Beweisen seiner Liebe und Langmuth, obschon er vorhersieht, daß sie allerdings durch seine Schuld eine ganz entgegengesetzte Wirkung bei ihm äußern werden, daß sie statt Erhebung nur tiefern Fall, größere Verhärtung bewirken werden, und zwar ist der Zweck dieses göttlichen Verhaltens kein anderer, als: die sittliche Verdorbenheit und Verstocktheit dieser Menschen soll recht sichtbar werden, damit Andere durch den Anblick ihrer Verstocktheit gewarnt und in der guten Richtung befestigt werden.

In dem bezeichneten dreifachen Sinne und nur in ihm verhärtet Gott die Herzen der Sünder, niemals aber im Sinne der Prädestinatianer, noch auch in dem Sinne, daß er dem härtnäckigen Sünder, während er noch in statu viatoris sich befindet, seine Gnade gänzlich vorenthalte. Gott verhärtet Niemanden weder positiv noch negativ; wohl aber hat er für die hartnäckigen Sünder nicht dieselbe wohlgefällige Rücksicht, wie für die Gerechten und er gewährt ihnen nicht immer dieselben Gnaden wie früher; er läßt die Einen sich verblenden und verhärten, indem er ihnen die besonderen und nicht nothwendigen Gnaden, auf welche sie kein Recht haben, versagt, während er sie Anderen in seiner Barmherzigkeit gewährt.

Auch die Väter und insbesondere Augustin verstehen überall jene biblischen Aussprüche in dem angegebenen Sinne, und sie lehren einstimmig, daß Gott keinem Sünder seine Gnade gänzlich entziehe und daß auch der verstockteste Sünder noch hoffen dürfe und solle. Von den in Verblendung Gefallenen sagt der h. Augustin ausdrücklich, daß auch sie des inneren Lichtes nicht gänzlich beraubt sein [1]), und er lehrt wiederholt und mit Nachdruck: „Der Herr sei so voll von Barmherzigkeit, daß Niemand, nicht bloß die Sünder, welcher Art sie auch seien, sondern auch selbst die Gottlosen

---

1) Expos. in Ps. 6. n. 8. In eam (caecitatem mentis) quisquis datus fuerit, ab interiori Dei luce secluditur, sed nondum penitus, cum in hac vita est.

nicht verzweifeln dürften, an dem Heile eines Menschen dürfe man nicht verzweifeln, so lange er am Leben sei, nur an der Bekehrung des Teufels müsse man verzweifeln [1])."

Die Gränze des irdischen Lebens ist daher nach der Schrift- und Kirchenlehre erst die Gränze der göttlichen Gnadenerweisungen, und auch der verhärtete Sünder kann und darf noch hoffen; aber das ihm nach Zeit und Ort noch zu Theile werdende Gnadenmaß ist gewöhnlich nur ein ausreichendes und seine Bekehrung wird immer schwieriger und seltener; bei der Ungewißheit des Todes darf und muß zudem der Sünder bei jeder Warnung und Zumuthung der Gnade, nunmehr doch endlich den Weg der Sünde verlassen, die gerechte Besorgniß hegen, diese Gnade sei vielleicht die letzte, die ihm zu Theile werde. Richtig aufgefaßt kann daher diese so tröstliche Lehre und sie darf keine Veranlassung werden zu einem vermessenen Vertrauen auf die göttliche Liebe und Barmherzigkeit.

§. 92.

Freiheit der göttlichen Gnadenmittheilung sowohl an sich als in Beziehung auf das Maß derselben. Ewigkeit des göttlichen Gnadenbeschlusses. Die göttliche Prädestination.

Nach der gegebenen Darstellung ist die göttliche Liebe und Güte durchaus bereit und innerlich geneigt, allen Menschen dem Erbsünder wie dem wirklichen Sünder die Gnade des Heils zu gewähren, und mit Ausnahme der ungetauft dahin sterbenden Kinder bietet er sie wirklich auf entferntere oder nähere Weise Allen an, die wahrhaft zum Selbstbewußtsein hindurchgedrungen sind. Es entsteht daher jetzt die weitere Frage: wie verfährt Gott im Näheren

1) In Ps. 50. n. 18: Ita plenus es adipe misericordiae, ut ad te conversis, non solum quibuslibet peccatoribus, sed etiam impiis non sit desperandum. Sermo II. in Ps. 36. n. 11. De nullo vivente desperandum est. In Ps. 54. n. 4. Ipsorum (diaboli et angelorum eius) tantum desperenda est correctio.

bei der Austheilung und Zuwendung seiner Gnaden? Durch welche Rücksichten ist das göttliche Verhalten in dieser Hinsicht bestimmt? Die Antwort auf diese Frage ist zunächst und im Allgemeinen keine andere als: Gott verfährt, wie überhaupt in der Spendung jeder Wohlthat, so auch in der Spendung seiner Gnaden durchaus frei und zwar sowohl an sich als in Beziehung auf das Maß derselben nach den Gesetzen seiner Weisheit, Liebe und Heiligkeit, und von Ewigkeit her hat er seine darauf sich beziehenden Rathschlüsse der Weisheit und Liebe bei sich festgesetzt. Diese beiden Grundsätze finden auf die Mittheilung aller göttlichen Wohlthaten ihre Anwendung, und insofern daher die Gnade des Heils unter den Begriff der göttlichen Wohlthat fällt, so gelten sie auch von ihrer Darbietung und Zuwendung; sie vollzieht sich 1) in freier Weise nach dem Wohlgefallen seines allgütigen, allweisen und allheiligen Willens und 2) nach einem von Ewigkeit her gefaßten Rathschlusse.

1) Gott ist nach der Lehre der Schrift und Kirche, sowie nach allem vernünftigen Denken absolut frei in der Austheilung seiner Gnaden und Wohlthaten, und zwar besteht für ihn weder eine innere physische noch eine moralische Nothwendigkeit, dem Menschen seine Heilsgnade zu spenden. Die Wahrheit des ersteren Momentes ergibt sich unmittelbar daraus, daß Gott, wie in der Lehre von der göttlichen Freiheit (Dog. II. S. 309) gezeigt worden ist, überhaupt in allen seinen Wirkungen und Offenbarungen nach Außen und somit auch in seinen Gnadenerweisungen der absolut Freie und Unabhängige ist. Bestände für Gott eine innere physische in seiner Natur gegründete Nothwendigkeit, nach Außen zu schaffen und zu wirken, sei es auf dem natürlichen oder übernatürlichen Gebiete, dann könnte offenbar nur von ewigen, nicht aber mehr von zeitlichen Wirkungen Gottes die Rede sein, die Welt, ihre Erschaffung, Erlösung, Heiligung u. s. w. wäre so nothwendig und ewig, wie Gott selbst, sein nothwendiges Accidenz und wesenhaft Eins mit ihm, und Pantheismus ist so die nothwendige Consequenz jeder Annahme, welche die absolute Freiheit Gottes in seinen Offenbarungen nach Außen verkennt und läugnet und ihn in seinem Schaffen und Wirken irgendwie einer physischen Nothwendigkeit unterwirft. Daß Gott aber auch moralisch frei sei in der Austheilung seiner Heilsgnade, daß für ihn keine moralische Nothwendigkeit, keine Pflicht vorhanden sei, seine

Gnade dem Menschen zu spenden, ergibt sich mit aller Klarheit aus dem inneren Wesen der Gnade als einer göttlichen Wohlthat, sowie aus dem Verhältnisse, worin Gott und die Kreatur zu einander stehen. Die Wohlthat als solche läßt ja ihrem wesentlichen Begriffe nach durchaus kein Verdienst und keine Rechtsansprüche im strengen Sinne von Seite desjenigen zu, welchem sie erwiesen wird, sondern schließt solche Rechtsansprüche absolut von sich aus; wäre ein strenges Verdienst vorhanden und würde die Wohlthat deshalb gegeben, dann würde das Gegebene nicht mehr Wohlthat, sondern gerechte Belohnung des Verdienstes, die bloße Erfüllung der Rechte eines Anderen sein. Insofern daher die Gnade eben eine Gnade, eine Wohlthat ist, insofern hat der Mensch absolut kein Recht, ihre Mittheilung zu fordern und für Gott besteht keine moralische Nothwendigkeit, sie zu geben; es hängt vielmehr durchaus von seiner freien Gunst ab, ob und wem er sie gebe. Daß nnn aber die auf das Heil bezügliche Gnade wirklich eine Wohlthat sei und daß der Mensch auf ihren Besitz absolut keine Rechtsansprüche habe, das ergibt sich, wie die spätere Darstellung näher zeigen wird, unmittelbar aus dem eigenthümlichen Verhältnisse, worin die Kreatur und insbesondere die gefallene Kreatur zu Gott steht. Gott als der Schöpfer und unbedingte Herr seiner Kreaturen steht eben deshalb zu ihnen in keinem Verhältnisse von Verpflichtung und Schuldigkeit, er hat wegen dieses Verhältnisses ihnen gegenüber in höchster Instanz nur Rechte, aber keine Pflichten im strengen Sinne; Gott als der Absolute hat von seinen Kreaturen nichts empfangen und er kann von ihnen nichts empfangen, was er ihnen nicht zuvor gegeben hätte und weshalb er ihnen ein W e i t e r e s, ein Mehreres und Größeres zu geben schuldig wäre; Alles vielmehr, was die Kreaturen sind, haben und wirken, das ist Gottes unbedingtes Eigenthum, und was die Kreaturen daher auch immerhin Gutes mit den ihnen verliehenen Gaben wirken mögen, es ist doch nicht ihr selbstständiges Eigenthum und es hat deshalb nicht den Charakter eines Verdienstes im strengen Sinne, was Gott dem strengen Rechte gemäß belohnend durch eine neue Gegengabe erwiedern müßte. Gott ist so, wie der Herr seiner Geschöpfe, so auch der Herr aller Gaben, die er ihnen spendet, sowie alles Guten, was sie mit denselben wirken mögen; Alles ist Wohlthat und seine Spendung hängt deshalb lediglich von seinem freien Willen,

von seiner freien Gunst und Gnädigkeit gegen die einzelnen Menschen ab. Die Kreatur hat ihrem Schöpfer gegenüber nur Rechte im uneigentlichen Sinne, nur von Gott selbst verliehene Rechte und Anrechte, und zwar hat die freie vernünftige Kreatur, so lange sie als persönlich schuldlos ihrem Schöpfer gegenüber steht, nur ein ihr verliehenes Anrecht auf den ungestörten Fortbesitz ihrer Kräfte und Anlagen, auf die Möglichkeit einer freudigen Entwicklung derselben und auf eine dadurch bedingte natürliche Seligkeit. Weiter aber erstrecken sich die ihr verliehenen Ansprüche nicht. Will Gott das sittliche Streben derselben ihr als ein Verdienst anrechnen und es in höherer Weise belohnen, so beruht dieses schlechthin auf der freien Gnädigkeit Gottes.

Wenn nun so selbst auf dem natürlichen Gebiete von Rechten und Verdiensten, welche die Kreatur Gott gegenüber hätte und sich erwerben könnte, gar nicht die Rede sein kann, so gilt dieses um so mehr von dem übernatürlichen Gebiete, vom eigentlichen Gnadengebiete. Die Gnade des Heils ist in allen ihren Formen und Abstufungen eine specifisch übernatürliche Gnade und es ist daher der endlichen Kreatur schlechterdings unmöglich, sich durch Thaten einer natürlichen Güte einen Rechtsanspruch auf den Empfang der ersten aktuellen Gnade und durch treue Verwendung derselben einen Anspruch auf weitere Gnaden u. s. w. zu erwerben [1]; sie wird zudem dem Unwürdigen, dem gefallenen Menschen, der alles Ruhmes vor Gott ermangelt, gegeben und zwar zu dem Zwecke gegeben, damit er sich vermittelst derselben erst ein Quasiverdienst erwerbe; die Gnade ist Grund und Bedingung alles relativen Verdienstes und der gefallene Mensch kann sich daher, wie die spätere Darstellung näher

1) Das theologische Axiom, daß Gott Niemanden die Gnade versagt, der das thut, was er kann (Facienti, quod in se est, Deus non denegat gratiam), ist nicht in dem Sinne zu verstehen, als vermöge sich der Mensch durch Thaten einer natürlichen Güte einen Rechtsanspruch auf die Gnade zu erwerben, sondern es soll nichts anderes ausdrücken, als daß Gott eine zweite Gnade demjenigen nicht verweigert, der dasjenige gethan hat, was er unter dem Einflusse einer ersten Gnade thun konnte. „Cum dicitur, sagt der h. Thomas (P. I. 2. q. 109), homo facere, quod in se est, dicitur hoc esse in potestate hominis, secundum quod est motus a Deo." Der Sünder kann sich mit der ihm verbliebenen Kraft nur negativ disponiren zum Empfange der Gnade.

erörtern wird, keine eigentliche Rechtsansprüche auf dieselbe erwerben, principium meriti non cadit sub meritum. Der Beweggrund also, wodurch Gott bestimmt wird, jene Gnade dem Menschen um Christi willen zu geben, ist und kann nur die freie göttliche Liebe sein.

Was sich nun so unmittelbar aus der Natur und dem Wesen der Gnade als einer göttlichen Wohlthat ergibt, daß nämlich Freiheit und Unverdientheit ihre wesentliche Form sei, das lehrt denn auch die h. Schrift mit aller Bestimmtheit. Die h. Schrift rühmt überall geradezu und direkt den durchaus freien unverdienten Charakter der göttlichen Gnade und sie erblickt auf Seite des Menschen nicht nur kein Verdienst, keinen Rechtsanspruch, sondern nur Mißverdienst. Außerdem lehrt die h. Schrift indirekt die absolute Freiheit der göttlichen Gnadenerweisungen, wenn und insofern sie den Menschen zum Gebete um Erhaltung der Gnaden und zum Danke für die empfangene Gnade auffordert; beides wäre offenbar durchaus überflüssig, wenn Gott, um einem Rechtsanspruche zu genügen, die Gnade geben müßte, wenn sie nicht das freie unverdiente Geschenk seiner Güte und Liebe wäre. Auch in der alten Kirche [1]) galt stets der Grundsatz: gratia est gratuita und feierlich sprechen diesen Grundsatz aus die zweite Synode von Orange und das Tridentinum (S. 525).

Gott spendet und vertheilt daher seine Heilsgnade ganz nach seinem Wohlgefallen an wen und wie er will. Den unmündigen Kindern, welche unmittelbar nach der Geburt ohne Taufe dahinsterben, versagt er sie und eben so versagt er sie (vielleicht) jenen heidnischen Geschlechtern, welche, wie es den Anschein hat, nur ein thierähnliches Sinnenleben führen und in einem Versteinerungszustande sich befinden, ohne daß irgend ein Fortschritt sichtbar wird. Alle diese Geschlechter und Individuen können aber Gott gegenüber keine Klage erheben, weil die Gnade des Heils eine durchaus unverdiente Gnade ist. Gott liebt allerdings auch diese zurückgesetzten Individuen und Geschlechter mit derselben intensiven Liebe, wie die Auserwählten, er will mit vorhergehendem Willen auch ihr Heil, und der Grund, weshalb sie vom Heile ausgeschlossen sind, kann und darf daher allerdings nicht in Gott, sondern wie auch immer nur in den ge-

---

1) Cf. Clem. Rom. 1. Cor. n. 21. Aug. de grat. et lib. arb. V. 10. De dono persev. 2.

schichtlichen Verhältnissen des Geschlechts, nicht in göttlicher Willkür, sondern nur in den verborgenen Rathschlüssen der göttlichen Weisheit und Liebe gesucht werden. Aber Gott hätte doch diese Heilsordnung, worin so viele Individuen und vielleicht ganze Geschlechter ohne ihre persönliche Schuld nicht zum Ziele gelangen, nicht wählen können und dürfen, wenn er nicht frei wäre in der Spendung und Austheilung seiner Gnade.

Wie in der Austheilung der Gnade an das Geschlecht und die einzelnen Glieder desselben, so ist Gott auch durchaus frei in Beziehung auf das Maß derselben, und zwar gilt dieses nicht bloß von den umsonst geschenkten Gnaden (gratiae gratis datae), von den Charismen, welche dem Menschen nicht im eigenen, sondern im Interesse Anderer gegeben werden z. B. der Gabe der Weissagung, des Wunders, der Gnosis u. s. w., sonders es gilt auch von der gratia gratum faciens, von jener Gnade, welche das eigene persönliche Heil des Besitzers bezweckt und bedingt, also insbesondere von der Gnade der Rechtfertigung. Auch in Beziehung auf das Maß der auf das Heil bezüglichen Gnaden verfährt Gott durchaus frei nach den Gesetzen seiner Weisheit und Liebe; das Maß derselben ist überall ein verschiedenes. Während ganzen Geschlechtern die Heilswahrheit nur implicite verkündigt und zu ihrer Verwirklichung eine zwar ausreichende, aber nur dürftige Gnade verliehen wird, wird Anderen das Evangelium in seiner ganzen Herrlichkeit gepredigt und sie empfangen reichlichere Gnaden zur Vollziehung seiner Satzungen. Aber auch hier auf dem christlichen Gebiete ist das Gnadenmaß überall wieder ein verschiedenes. Den Einen gibt Gott bloß eine sogenannte hinreichende Gnade, womit sie ihr Heil wirken könnten, es aber aus Mangel an freier Mitwirkung nicht wirken, und zwar gibt er hier wieder bald eine gratia remote sufficiens, die zu dem Empfang der eigentlichen Rechtfertigungsgnade bei treuer Mitwirkung disponirt z. B. die Gnade des Gebetes, des Glaubens, bald eine gratia proxime sufficiens d. h. eine Gnade, die unmittelbar für sich selbst hinreichend ist, damit der Mensch den Stand der Sünde verlasse und sein Heil wirke. Anderen dagegen gibt er ein höheres Maß der Gnade und zwar ein solches Maß, daß sie mit Leichtigkeit sicher und unfehlbar ihr Heil wirken, ja daß sie nicht bloß selig, sondern selbst heilig werden. Ferner; einige Menschen ruft Gott durch einen frühzeitigen

Tod vom Schauplatze dieses Lebens, weil er vorhersieht, daß sie bei längerem Leben nicht im Zustande der Gnade beharren werden; andere dagegen läßt er fortleben, obschon er von ihnen dasselbe voraussieht, und er läßt sie in ihren Sünden dahinsterben.

Daß Gott so in der Austheilung aller seiner Gnaden und ihres Maßes durchaus frei nach den Gesetzen seiner Weisheit und Güte verfahren könne und dürfe, das ergibt sich unmittelbar aus der absoluten Machtvollkommenheit Gottes, sowie aus der totalen Anspruchslosigkeit der Kreatur. Der Mensch hat keinen Rechtsanspruch auf die Gnade des Heils und er kann daher nicht mit Gott rechten und sich beklagen, wenn Gott dem Einen ein höheres Maß der Gnade gibt als dem Anderen. Gott umfaßt zwar alle Menschen an sich, der einen Gesinnung nach allerdings mit gleicher Liebe; allein hieraus folgt nicht, daß er Allen ein gleiches Maß der Gnade gebe und geben müsse. Vielmehr sowie Gott in der Welt der Natur, in der Menschen- und Geisterwelt seine natürlichen Gaben und Gnaden auf eine durchaus verschiedene Weise unbeschadet seiner Güte und Liebe vertheilt hat und wie er sie nothwendig verschieden vertheilen mußte, wenn die Welt nicht eine starre, todte Einheit, sondern ein *κοσμος*, ein großes, schönes, harmonisches Ganze, ein Abbild seiner Weisheit und Liebe sein und werden sollte, so konnte er nicht bloß, sondern er mußte gewissermassen auch aus demselben Grunde den verschiedenen Individuen ein verschiedenes Maß von übernatürlichen Kräften und Gnaden verleihen. Zunächst und vor Allem gilt dieses von den gratiae gratis datae. Die natürlichen Gaben und Gnaden dienen ja eben den übernatürlichen Gnaden zur Folie und Unterlage; die übernatürliche Verklärung und Verherrlichung der ersteren ist der Zweck der letzteren, und so wie daher die ersteren, die natürlichen Gaben und Anlagen bei den verschiedenen Individuen verschieden sind, so sind es gewissermassen auch nothwendig die letzteren, die Charismen. Alle christlichen Völker und Individuen tragen Christi Bild an sich; aber durchaus verschieden ist der Stoff, worin dasselbe ausgeprägt ist. In einem großen Hause gibt es, wie der Apostel in diesem Sinne mit Recht sagt, nicht bloß goldene und silberne, sondern auch hölzerne und irdene Gefäße. Die Naturverschiedenheit der Völker und Individuen, ihre größere oder geringere Empfänglichkeit und Fähigkeit zu einer geistigen Wirksamkeit für das Reich Gottes ist eine unauslösch-

liche; die Gnade vernichtet sie nicht, sondern läutert und verklärt sie. Diese Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit der Charismen bedingt ebenfalls die Schönheit, Kraft und Herrlichkeit des übernatürlichen Gottesreiches, und weit entfernt also, daß sie mit der göttlichen Liebe in Widerspruch stände, wird sie vielmehr durch dieselbe gefordert.

Aber auch in Beziehung auf die eigentliche Heilsgnade, deren Alle bedürfen, ist durchaus der Gedanke zulässig, daß Gott nach seiner Weisheit und Liebe mit Rücksicht auf das Wohl des Ganzen das Maß derselben verschieden austheilen müsse; dem einen hartnäckigen Sünder z. B. gibt Gott bloß eine gratia sufficiens und er läßt ihn in seinen Sünden dahinsterben, weil er vorhergesehen, daß die Zuwendung eines höheren Maßes von Gnade und die endliche Bekehrung desselben bei vielen Anderen einen sittlichen Leichtsinn erzeugen und die vermessene Hoffnung begründen werde, auch sie würden einst noch den übermächtigen Einfluß der Gnade erfahren und so ihr Heil wirken; einem anderen eben so hartnäckigen Sünder dagegen gewährt Gott eine gratia efficax, weil er vorhersieht, daß nach seinen eigenthümlichen Verhältnissen diese nachtheiligen Folgen nicht eintreten werden, daß vielmehr im Gegentheile die endliche Bekehrung desselben auf seine anders gestimmte Umgebung einen wohlthätigen Einfluß ausüben werde. Man begreift also einigermassen wohl, wie Gott unbeschadet seiner Liebe und Gerechtigkeit das Maß seiner Gnade verschieden austheilen könne und dürfe. Niemand hat einen Rechtsanspruch auf die Gnade und auf ein bestimmtes Maß derselben, und wenn Gott daher auch allerdings der inneren Gesinnung nach Alle mit gleicher Liebe umfaßt, so kann doch desungeachtet, ja es muß die Offenbarungsweise derselben mit Rücksicht auf die Verhältnisse der Menschheit eine ganz verschiedene sein.

Was nun so schon vom Standpunkte der Reflexion aus einleuchtend ist, daß Gott an die verschiedenen Individuen ein verschiedenes Maß von Gnade austheilen könne, dürfe und wohl wirklich austheile; das lehrt denn auch die h. Schrift mit aller Bestimmtheit. Mit vorzüglicher Klarheit erhellt diese ungleiche Vertheilung aus der Stelle bei Matth. 11, 21—24: „Wehe dir Karozaim, wehe dir Bethsaida; denn wenn zu Tyrus und Sidon die Wunder geschehen wären, die bei euch geschehen sind, so würden sie schon längst in Sack und Asche Buße gethan haben; allein ich sage euch, Tyrus und

Sidon wird es erträglicher ergehen am Tage des Gerichtes als euch. Und du Karpharnaum, wirst du wohl bis in den Himmel erhoben werden? Du wirst bis in die Hölle hinunterfahren; denn wenn zu Sodoma diese Wunder geschehen wären, die bei dir geschehen sind, so würde es geblieben sein bis auf den heutigen Tag." Nach dieser Stelle hatten die Einwohner von Sidon und Tyrus nicht dasselbe Maß von Gnade empfangen, als die von Bethsaida, und eben so erfreute sich Karpharnaum eines höhern Maßes als Sodoma; und es ergibt sich folglich mit aller Klarheit, daß Gott nicht allen Menschen ein gleiches Maß der Gnade schenke, vielmehr in dieser Hinsicht durchaus frei nach den verborgenen Gesetzen seiner Weisheit, Liebe und Heiligkeit verfahre. Ganz dasselbe lehrt die bekannte Stelle im Buche der Weisheit (c. 4): „Und er ist hinweggenommen, auf daß die Bosheit u. s. w.;" denn wie Viele, die sich im Zustande der Gnade befinden, läßt Gott in Sünden fallen und in ihren Sünden dahinsterben. Auch der Ausruf, worin der Apostel bei der Betrachtung der göttlichen Führungen ausbricht: „O Tiefe des Reichthums, der Weisheit und Erkenntniß Gottes! wie unbegreiflich sind seine Gerichte und wie unerforschlich seine Wege u. s. w.," spricht aufs Eindringlichste für die Verschiedenheit des von der göttlichen Weisheit und Liebe gespendeten Gnadenmaßes [1]). Würde Allen die gleiche Gnade gespendet und hinge ihre Annahme oder Verwerfung einzig vom freien Willen des Menschen ab, dann könnte von einer Unerforschlichkeit der göttlichen Führungen nicht mehr die Rede sein.

Nach der Schriftlehre, womit die Lehre der Väter und Kirche [2]) ganz im Einklange ist, gibt Gott daher nach seiner freien Gnädigkeit allen Menschen, die wahrhaft zum Selbstbewußtsein hindurchgedrungen sind, ein ausreichendes, aber nicht ein und dasselbe Gnadenmaß; wer dasselbe treu verwendet, empfängt fernere und reichlichere Gnaden, sowie die göttliche Weisheit es bestimmt hat und

1) Rom. 11, 33. Cf. Rom 9, 13. 12, 3. Matth. 25, 14—15. Ezech. 3, 6.

2) Prosper. de vocat. gentium lib. II. cp. 31. Fulgent. de veritate Praedestinationis lib. I. cp. 14. In cuius gratiae largitate quidam non leviter errant, existimantes, eam omnibus aequaliter dari. Cf. Aug. cp. ad Dardanum. Lib. de praedest. Sanct. Trid. S. VI. c. 7 . . . iustitiam in nobis recipientes unusquisque suam secundum mensuram quam Spiritus S. partitur singulis, prout vult et secundum propriam cuiusque dispositionem et cooperationem.

nach dem Maße der menschlichen Disposition und Mitwirkung. Beide Faktoren, welche sich in der religiös-sittlichen Entwicklung des Geschlechts im Ganzen und Einzelnen bethätigen, sind freie Faktoren, und darum ist es durchaus widersinnig, wenn man den geschichtlichen Verlauf des Geschlechts, der Völker und Individuen, ihre Erhebung und ihren Fall u. s. w. nach festen bestimmten Gesetzen, etwa wie ein Neuerer will, nach der Schablone des Jünglings-, Mannes- und Greisenalters construiren will. Der göttliche Heilsplan ist nothwendig eben deshalb, weil die freie Gnade und die menschliche Freiheit, obschon nicht in gleicher Weise, seine Träger sind, für den beschränkten Menschen ein absolutes Geheimniß und die geschichtliche Entwicklung desselben nach seinen einzelnen Phasen gar nicht zu berechnen. Die menschliche Freiheit bethätigt sich in derselben nicht selten als Willkür; Gott handelt zwar niemals nach reiner Willkür, aber er handelt nach den absolut verborgenen Gesetzen seiner Weisheit und Liebe. Erst am Schlusse der Weltgeschichte, in der Ewigkeit werden und müssen Alle mit oder wider Willen die unendliche Weisheit und Heiligkeit der göttlichen Führungen anerkennen. Bis dahin aber sind unbegreiflich die Gerichte Gottes und unerforschlich seine Wege.

2) Alles, was in der Zeit geschieht und was Gott an der gesammten Menschheit oder an einzelnen Menschen in der Zeit schafft und wirkt, darf vermöge der Ewigkeit und Unveränderlichkeit Gottes nicht betrachtet werden als Folge einer zeitlichen Entschließung Gottes; es hat vielmehr seinen Grund in dem ewigen Vorherwissen und Vorherwollen Gottes, in seinem ewigen unwandelbaren Willensbeschlusse. Gott überschauet von Ewigkeit her mit einem einfachen Alles umfassenden Blicke (simplicissimo actu) die Welt nach der ganzen Fülle ihrer möglichen und bedingtzukünftigen Gestaltungen und Entwicklungen, und was er von diesen Möglichkeiten nach seiner Weisheit, Liebe und Heiligkeit in der Zeit in ihr ausführt, war als Gedanke und Beschluß von Ewigkeit her in ihm. Sowie dieses überhaupt von allem göttlichen Wirken gilt, daß es als Folge eines ewigen Beschlusses als eine ewige That (sub specie aeternitatis) zu fassen ist, so gilt es auch von der Zuwendung und Austheilung der göttlichen Gnaden an die Menschheit im Ganzen und Einzelnen; ihre zeitliche Zuwendung ist eine von Ewigkeit her beschlossene und vorherbestimmte, und es gibt folglich wie überhaupt eine ewig vollzogene

Feststellung der Werke, die Gott in der Zeit verwirklichen wird, so auch eine ewige Feststellung seiner auf die übernatürliche Heilsordnung bezüglichen Werke, eine göttliche Prädestination im engeren Sinne, eine allen menschlichen Verdiensten vorhergehende und durch sie gar nicht bestimmte, durchaus unverdiente, aus reiner freier Liebe entspringende ewige und unveränderliche Vorherbestimmung derjenigen Menschen, denen Gott in der Zeit wirklich die Gnade des Heiles und des ewigen Lebens zuwendet, zum Empfange eben dieser Gnade. Diese Präcedenz, dieses Vorhergehen des göttlichen Rathschlusses vor dem, was dem Menschen wirklich in der Zeit ohne sein Verdienst zu Theil wird, die Ewigkeit und Unveränderlichkeit des sich hierauf beziehenden göttlichen Rathschlusses bildet im Allgemeinen das Wesen der göttlichen Prädestination; sie ist ein Akt der Providenz und zwar insbesondere der providentia supernaturalis, ein Akt seines providentiellen Vorhersehens und Vorherwollens. Sie ist keine allgemeine und es steht ihr folglich gegenüber eine eben so ewige unwandelbare Nichtvorherbestimmung (Reprobation) aller derjenigen, welchen wie auch immer die Gnade des Heils und das ewige Leben nicht zu Theile wird. Die Realität dieser Begriffe, so allgemein gefaßt, läßt sich gar nicht beanstanden; eine solche Vorherbestimmung und Nichtvorherbestimmung muß nothwendig in Gott angenommen werden, so lange Gott als Gott, als der Ewige und Unwandelbare und der Mensch als Geschöpf, das keine Rechtsansprüche erheben kann, festgehalten werden soll. Wie ist nun aber dieses Geheimniß der Prädestination im Näheren zu fassen?

§. 93.

Begriff der Prädestination und Realität derselben.

Nach der Offenbarungslehre ist Christus der Mittler aller Menschen und Gott will nicht, daß Jemand verloren gehe, sondern daß Alle leben und selig werden. Gott will aber nicht unbedingt die Beseligung aller Menschen, sondern er will sie im Allgemeinen und vorzugsweise nur unter der Bedingung des moralischen Verdienstes, der frei errungenen Sittlichkeit, er will die freie sittliche Erneuerung

des Menschen und als Folge und Wirkung derselben seine ewige Beseligung. Damit aber der Mensch sich erneuere und bekehre, dazu bedarf er der äußeren und inneren Gnade, und eben diese Gnade bietet Gott denn auch nach seiner freien Gnädigkeit, der Menschheit wenigstens als solcher wirklich an. Alles nun, was Gott in der Zeit thut und vollbringt, das hat er von Ewigkeit her vorhergesehen und beschlossen; alle die einzelnen Menschen also, denen er in der Zeit seine Gnaden zuwendet, hat Gott als solche von Ewigkeit her, bevor sie waren, gesehen und demnach auch vorherbestimmt, und die Prädestination besteht folglich von dieser Seite aus darin, daß Gott vermöge seines ewigen unveränderlichen Rathschlusses aus reiner Liebe und Güte ohne alle Rücksicht auf wirkliches Verdienst die einzelnen Menschen sich auserwählt, um ihnen durch seine äußere und innere Offenbarung sich kund zu thun und sie aufzufordern, daß sie die Wahrheit suchen und lieben und auf dem Wege des Guten unverrückt wandeln; sie ist der ewige, aus reiner freier Liebe hervorgehende unverdiente Rathschluß, vermöge dessen Gott einem Theile der Menschen die Wohlthaten der Erlösung, die Rechtfertigung und die dazu erforderlichen Gnadenwirkungen darbietet. Es ist dieses die sogenante praedestinatio ad gratiam, ad media salutis, die Gnadenwahl im engeren Sinne, an deren Realität durchaus nicht gezweifelt werden kann. Sie ist nach der früheren Darstellung in Beziehung auf die erste zuvorkommende Gnade, mit deren Wirksamkeit das Heilsgeschäft beginnt, in einem gewissen Sinne durchaus allgemein, wenigstens in dem Sinne allgemein, daß Gott dieselbe der Menschheit als solcher darbietet und daß der Grund und die Ursache, weshalb Einige wie z. B. die ungetauft dahin sterbenden Kinder von dieser gratia prima ausgeschlossen sind, nicht auf Seite Gottes, in einer Particularität der göttlichen Liebe, in einem ewigen, einzig von Gott ausgehenden Beschlusse, sondern vielmehr auf Seite der Menschheit, zu suchen ist, z. B. in der Sorglosigkeit und in dem Leichtsinn, womit sie es unterlassen, das positive Mittel, woran Gott nach seiner Weisheit die Erlangung der gratia prima knüpfen mußte, in Anwendung zu bringen oder in anderen für uns unerforschlichen Ursachen.

Auf diese Vorherbestimmung zur gratia beschränkt sich nun aber nicht die praedestinatio divina nach ihrem theologischen Begriffe, sondern sie bezieht sich, obschon nicht in derselben Weise, auch auf das,

was eigentlich Zweck und Ziel der göttlichen Gnadenmittheilung ist, auf die Gnade der Beharrlichkeit im Guten bis zum Ende, auf das donum perseverantiae und auf die ewige Beseligung. Allen, die mit der empfangenen Gnade mitwirken, die da glauben, lieben und in dieser Liebe unter dem Einflusse der Gnade bis zum Ende verharren, hat Gott die ewige Beseligung verheißen, und sie wird ihnen gegeben; alle diese hat Gott zugleich aber auch als solche von Ewigkeit her gesehen und demnach auch ewig zur Seligkeit vorherbestimmt; sie sind seine Erwählten, seine Lieblinge, auf die er von Ewigkeit her mit Liebe schauete, deren Erschaffung er beschloß, und die er ganz sicher ihrem Ziele entgegenführt. Der göttliche Rathschluß oder die göttliche Vorherbestimmung bezieht sich daher wesentlich wie auch immer zugleich auch auf dieses zweite Element, auf die Zuwendung der ewigen Seligkeit, und in dieser Beziehung nennen die Theologen den göttlichen Rathschluß die praedestinatio ad gloriam, die Auserwählung und Vorherbestimmung zur Seligkeit. Beide göttlichen Wohlthaten, die Zuwendung der Gnade und die ewige Beseligung bilden in ihrem natürlichen Zusammenhange ein Ganzes, und insofern daher der göttliche Rathschluß sich auf beides bezieht, insofern heißt die Prädestination in der Sprache der Theologen die praedestinatio adaequata, die gleichmäßige, vollkommene, totale; insofern sie sich bloß auf das eine oder andere Element bezieht, insofern heißt sie praedestinatio inadaequata, die ungleichmäßige, partiale. Diese Unterscheidung ist an sich in der Natur der Sache gegründet und sie wird durch die Lehre der Offenbarung gerechtfertigt, daß der Mensch die ihm dargebotene Gnade der Rechtfertigung von sich weisen kann und daß er, wenn sie ihm wirklich zu Theile geworden ist, doch durch seine Schuld aus dem Stande der Rechtfertigung wieder heraustreten und der Gnade der Rechtfertigung wieder verlustig werden könne. Die praedestinatio ad gratiam hat demnach nicht nothwendig die praedestinatio ad gloriam in ihrem Gefolge, wenigstens nicht bei allen Menschen und beide sind daher von einander zu unterscheiden. Insofern man jedoch in den theologischen Schulen den Ausdruck „Prädestination" gewöhnlich nur im guten Sinne nimmt und bloß auf die Thätigkeit beschränkt, welche Gott durch die Ertheilung wirksamer Gnaden für die Auserwählten und wirklich zum ewigen Leben Gelangenden vollzieht, insofern fällt die Mittheilung der Gnade an

die Reprobirten nicht unter den Begriff der Prädestination, und von dieser Seite aus gibt es folglich nur eine adaequate Prädestination, welche die ganze Reihe der den Auserwählten zu Theil werdenden Gnaden von ihren ersten Anfängen an bis zu ihrem Abschlusse in der Gnade der Glorie umfaßt. In diesem adaequaten Sinne wird auch die Prädestination insbesondere vom h. Augustin und dem h. Thomas überall aufgefaßt. Der erstere definirt sie (de dono persev. 14) als die ewige Präscienz und Vorbereitung der göttlichen Wohlthaten, wodurch ganz sicher Alle gerettet werden, welche gerettet werden, und der h. Thomas als die Vorbereitung der Gnade für das zeitliche Leben und des ewigen Heils im zukünftigen Leben oder auch als eine gewisse Weise des Geordnetseins Einiger zum ewigen Heil, welches ewig existirt im göttlichen Verstande (quaedam ratio ordinis aliquorum in salutem, in mente divina existens. P. 1 ep. 23 art. 2). Man kann und muß daher von diesem Standpunkte der Betrachtung aus die Prädestination definiren als jenen ewigen unwandelbaren Rathschluß, vermöge dessen Gott eine bestimmte Anzahl von Menschen aus freier unverdienter Liebe und Güte zum wirksamen Empfange der Gnade in diesem Leben und zum Empfange des ewigen Heils im jenseitigen Leben in der Weise vorherbestimmt hat, daß sie ganz sicher und unfehlbar zu dem gelangen, was ihnen vorherbestimmt ist [1].

---

1) Einige Theologen z. B. Bellarmin glauben aber doch an dem Begriffe der praedestinatio inadaequata insofern wenigstens festhalten zu müssen, als immerhin die Prädestination zur Seligkeit der Prädestination zu den Mitteln der Seligkeit in der göttlichen Intention vorhergehe. Zuerst sehe Gott allerdings die freie Mitwirkung des Menschen mit der Gnade als ein Bedingtzukünftiges und die Möglichkeit seiner Beseligung vorher; aber in dem darauf folgenden Prädestinationsbeschlusse habe doch die Bestimmung zur Seligkeit die Priorität von der Bestimmung zum Empfange der Gnaden; zuerst beschließe Gott den Zweck und alsdann die Mittel zum Zwecke; bei der Ausführung des Prädestinationsbeschlusses sei dann allerdings wieder die Mittheilung der Gnade das Erste und die ewige Beseligung das Zweite. — Unverkennbar läßt diese Auffassung es durchaus unbeachtet, daß der göttliche Prädestinationsrathschluß in Beziehung auf den einzelnen Menschen kein allgemeiner und unbestimmter, sondern ein durchaus konkreter ist, und sie hat deshalb auf Wahrheit keinen Anspruch. Gott prädestinirt auf den Grund seines Vorhersehens den einzelnen Menschen nicht etwa zuerst zur Seligkeit schlechthin, sondern er prädestinirt ihn

Daß nun dieser Begriff von Prädestination, so allgemein und unbestimmt gefaßt, ein durchaus realer Begriff sei, das ist zunächst schon vom rationellen Standpunkte aus einleuchtend, und zwar ergibt sich die Realität derselben mit Nothwendigkeit aus den vorher erörterten beiden Grundsätzen, daß einerseits die Gnade, und zwar nicht bloß die erste zuvorkommende Gnade, sondern die ganze Reihe der Gnaden, wodurch der Mensch seinem Ziele entgegengeführt wird, jeden eigentlichen Rechtsanspruch ausschließt und umsonst gegeben wird und daß anderseits alles zeitliche Wirken Gottes nothwendig als Folge einer ewigen göttlichen Präscienz und Vorherbestimmung zu denken ist; wer nicht von Ewigkeit her von Gott vorhergesehen und vorherbestimmt ist als ein Solcher, der in der Zeit Gnaden umsonst empfangen und sein Heil wirken soll, der gelangt auch nicht und er kann nicht in der Zeit zum wirksamen Empfange der Gnade und zum Heile gelangen; wer aber von Gott gesehen und vorherbestimmt ist, der tritt nothwendig unter der Signatur eines Adoptivkindes ins Dasein und mag er auch in Sünden fallen, die Gnade erhebt ihn wieder und er gelangt unfehlbar zum Ziele.

Auch die h. Schrift lehrt in zahlreichen Stellen klar und entschieden, daß Gott eine bestimmte Anzahl von Menschen zum wirksamen Empfange der Gnaden und zur ewigen Glorie vorherbestimmt habe und daß die so Vorherbestimmten und nur sie mit unfehlbarer Sicherheit zum ewigen Leben gelangen. Am letzten Gerichtstage wird der Menschensohn, wie er selbst es verkündigt (Matth. 25, 34) zu den Auserwählten sprechen: „Kommt, ihr Gesegnete meines Vaters und nehmet das Reich in Besitz, welches euch vom Anbeginn der Welt bereitet d. i. vorherbestimmt ist," und zu seinen Jüngern sagt er (Luk. 10, 20): „Freuet euch, daß eure Namen im Himmel (im Buche des Lebens) geschrieben stehen." Der Apostel Paulus aber lehrt (Ephes. 1, 4—5): „Gott hat uns vor Grundlegung der Welt erwählt, auf daß wir heilig und untadelhaft seien vor ihm in Liebe; Er hat uns vorherbestimmt zur Kindschaft durch Jesum

---

zu einer durchaus konkreten bestimmten Seligkeit, welche durch ein bestimmtes Gnadenmaß erlangt werden soll, und die Vorherbestimmung zum Empfang eines bestimmten Gnadenmaßes hat daher die Priorität vor der Prädestination zur Seligkeit, oder beide fallen vielmehr in Eins zusammen.

Christum und in ihm nach dem Wohlgefallen seines Willens (κατα την εὐδοκιαν του θεληματος αὐτου)," und im Briefe an die Römer (8, 28—31) schreibt derselbe Apostel, die damaligen Christen in der über sie verhängten θλιψις tröstend: „Wir wissen aber, daß denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Besten dienen, denen nämlich, die nach dem Vorsatze (κατα προθεσιν, secundum propositum) zu Heiligen (Seligen) berufen sind. Denn die er vorhergesehen hat, die hat er auch vorherbestimmt, dem Bilde seines Sohnes gleichförmig zu werden, damit er der Erstgeborne sei unter vielen Brüdern. Die er aber vorherbestimmt hat, die hat er auch berufen und die er berufen, die hat er auch gerechtfertigt; die er aber gerechtfertigt, die hat er auch verherrlicht." Im zweiten Briefe an den Timotheus 1, 9 sagt der Apostel: „Gott hat uns erlöset und berufen durch seinen heiligen Ruf nicht nach unseren Werken, sondern nach seinem Beschlusse und nach seiner Gnade, die er uns in Jesu Christo vor allen Zeiten bereitet hat;" und in der Apostelgeschichte (13, 48) heißt es: „Da dieses die Heiden hörten (daß nämlich auch ihnen das Evangelium verkündigt werden sollte), freueten sie sich, priesen das Wort des Herrn und sie glaubten, so viele ihrer zum ewigen Leben verordnet d. h. vorherbestimmt waren (τεταγμενοι εἰς ζωην αἰωνιον)." Nach diesen und anderen zahlreichen Schriftstellen [1]) gibt es unverkennbar eine ewige, durchaus unverdiente göttliche Auserwählung und Vorherbestimmung einer bestimmten Anzahl von Menschen zu den Mitteln der Gnade und zur Seligkeit; sie vollzieht sich nach dem Gesetze des freien göttlichen Wohlgefallens, geht allen realen Verdiensten der Auserwählten vorher und macht es ihnen erst möglich, mittelst der Gnade sich relative Verdienste zu erwerben, die Gott in seiner Gnädigkeit als solche ansehen und mit dem ewigen Leben belohnen will; solche Verdienste erwerben sie sich aber mit unfehlbarer Sicherheit; denn ihnen ist im göttlichen Rathschlusse eine Gnadenreihe zubereitet, welche sie durch Glauben, Rechtfertigung und finale Ausdauer mit absoluter Sicherheit hinführt zur Erlangung der himmlischen Glorie, zur Mitherrschaft im Reiche Christi.

1) Cf. Matth. 20, 16. 22, 14. 24, 31. Joh. 6, 44. 1. Thess. 5, 9. 1. Thess. 2, 13. 1. Pet. 1, 1—2.

Die Wirklichkeit einer solchen ewigen Prädestination haben denn auch die Väter der Kirche vom Anfange an einstimmig gelehrt [1]), und sie mußten dieselbe lehren, da sie so klar und eindringlich in der h. Schrift vorzüglich in den Briefen des Apostels ihre Aussprache findet. Ganz insbesondere ist es der h. Augustin, der dieselbe den Pelagianern gegenüber in mehreren besonderen Schriften (de praedest. Sanctorum, de dono perseverantiae) mit Nachdruck vertheidigt, und er behauptet wiederholt, daß die Prädestination, welche er den neuen Häretikern gegenüber mit größerer Sorgfalt vertheidige, von der Kirche stets bekannt und gelehrt sei [2]). Dasselbe sagt der heil. Prosper in seinem Antwortschreiben auf die Einwendungen der Semipelagianer: „Die göttliche Prädestination läugne kein Katholischer;" und in der That Niemand kann, wie schon bemerkt wurde, die Realität derselben läugnen, der nicht zuvor die Grundwahrheiten der christlichen Religion verkennt und läugnet, nämlich einerseits die Wahrheit, daß die Gnade absolut nothwendig sei zum Heile und daß sie das freie unverdiente Geschenk der göttlichen Güte und Liebe um Christi willen sei, und anderseits die Wahrheit, daß das göttliche Schaffen und Wirken in sich selbst kein blindes und zeitliches sei, daß Gott vielmehr Alles, was in der Zeit zur Ausführung kommt, in seiner unwandelbaren Ewigkeit geschaut und nach den Gesetzen seiner Weisheit und Liebe geordnet und festgesetzt habe. Ganz treffend argumentirt in diesem Sinne der heil. Thomas (P. 1. q. 23. art. 1): „Da das ewige Leben ein Endziel ist, welches die Kraft der geschaffenen Natur gänzlich übersteigt und mithin kein Mensch durch eigene Kraft zu demselben gelangen kann, so ist es nothwendig, daß der Mensch ganz so, wie der Pfeil vom Bogenschützen in das Ziel geschleudert wird, von Gott selbst zu jenem Endziele hingeführt werde, der da allein über den Menschen und über die Mittel, zu jenem Ziele hinzuführen, gebietet. Die Weise dieses Geführt- und Geordnetwerdens war, da in der Zeit nichts geschieht, was Gott nicht von Ewigkeit her festgestellt und beschlossen hat, von Ewigkeit her im gött-

---

1) Cf. Clem. 1. Cor. n. 38. Clem. Str. VII, 1. Iustin. Apol. 1, 44.

2) De dono persev. 23. n. 65. Veritatem huius praedestinationis et gratiae, quae nunc contra novos haeriticos cura diligentiore defenditur, nunquam ecclesia Christi non habuit.

lichen Verstande, und eben dieses ist die Prädestination; sie ist daher in Gott und sie ist zum Heile in der Weise nothwendig, daß Niemand zum Heile gelangen kann, der nicht dazu vorherbestimmt ist."

Die Kirche selbst hat sich über die Wirklichkeit einer göttlichen Prädestination zunächst im neunten Jahrhundert auf den Synoden von Chiersy und Valence [1]) ausgesprochen, und späterhin wird die Realität derselben von der Trientersynode indirekt bezeugt, insofern sie die Prädestination ein mysterium arcanum nennt und überhaupt von der Prädestination als einem stets in der Kirche Geglaubten redet [2]). Wie nun aber diese göttliche Prädestination ihrem innern Wesen und Grunde nach näher zu fassen sei, darüber hat die Kirche sich nicht ausdrücklich ausgesprochen, und sie räumt dem Theologen in dieser Hinsicht ein weites Feld ein, auf welchem sich seine Thätigkeit frei bewegen kann. Die Kirche warnt nur vor zwei Abwegen, die in Beziehung auf diesen Gegenstand betreten werden können und sie verwirft dieselben mit aller Strenge. Es kann nämlich in Beziehung auf die Heilswirkung Gott als Prädestinirender dem Menschen gegenüber in einer Weise aufgefaßt werden, daß dieser der göttlichen Oberherrlichkeit gegenüber gänzlich verschwindet und zu einem ganz willenlosen Werkzeuge in der Hand seines Schöpfers herabsinkt, daß seine relative ihm geschenkte Persönlichkeit und Freiheit gänzlich verkannt und vernichtet wird, oder es kann anderseits der Mensch in einer solchen Beziehung zu Gott aufgefaßt werden, daß der Begriff von Gott als dem Gnadenspender und dem Urheber unsers Heils aufgehoben wird. Nach der ersteren Anschauungsweise erscheint Gott als ein Despot, welcher mit grausamer Willkür seine Wohlthaten vertheilt und das Schicksal der Menschen durchaus willkürlich bestimmt; die göttliche Providenz wird gedacht als einzig und allein den Entwicklungsgang der Menschheit beherrschend und bestimmend, nicht aber als die Freiheit der Menschen schützend und ihre Thätigkeiten berücksichtigend; die Geschichte der Menschheit bildet Gott allein, nicht aber zugleich unter göttlicher Leitung der freie Mensch. Nach der zweiten Anschauungsweise aber steht der Mensch Gott in absoluter Selbst-

1) Can. 3. Fidenter fatemur praedestinatorum electionem ad vitam et praedestinationem impiorum ad mortem.

2) Cf. S. VI. cap. 12. Can. 15.

ständigkeit gegenüber und er selbst ist einzig und ausschließlich der Herr seiner Geschicke; Gott ist von jedem Antheile an der Weltregierung ausgeschlossen, ein bloß müßiger Zuschauer des Weltlebens.

Die erstere Ansicht ist die sogenannte prädestinatianische, der im fünften Jahrhundert die Mönche von Adrumet und der Presbyter Lucidus, im Mittelalter der Mönch Gottschalk und Skotus Erigena und späterhin Wickleff, die Reformatoren, insbesondere Calvin und Jansenius zugethan waren. Alle diese Prädestinatianer waren in offener oder geheimer Weise in pantheistischen Anschauungen befangen oder sie läugneten doch, daß mit der Idee einer ewigen göttlichen Vorsehung und Vorbestimmung der menschlichen Handlungen die Freiheit und Selbstständigkeit derselben irgendwie bestehen könne. Wisse Gott, so argumentirten sie, alle Handlungen des Menschen, bevor er in die Wirklichkeit hinübergetreten sei, von Ewigkeit her auf absolut untrügliche Weise vorher, so müßten sie auch im Voraus gewiß sein; schlechthin gewiß könnten sie aber im Voraus nur durch eine göttliche Prädestination sein, welche die freie menschliche Selbstbestimmung auf allen Gebieten, dem natürlichen, wie übernatürlichen aufhebe und Gott selbst zum Urheber des Guten wie des Bösen mache; sie begriffen daher die göttliche Vorsehung und Vorherbestimmung als eine in jedem Sinne unbedingte, schlechthin in Gott ruhende und darum als eine die Freiheit gänzlich verschlingende. In der schroffsten, aber konsequentesten Weise findet der Prädestinatianismus seine Aussprache bei Calvin. Von Ewigkeit her hat Gott nach ihm eine doppelte Wahl getroffen, Einige zum Glauben und zur Seligkeit, Andere zum Unglauben und zur ewigen Verdammniß vorherbestimmt. Diese furchtbare Wahl ist eine durchaus unbedingte; sie bewegt sich nicht durch eine Krisis der menschlichen Freiheit hindurch, sondern vollzieht sich nur unter der Form einer bloßen Naturentwicklung. Der Mensch hat auf seinem Standpunkte keine Geschichte, sondern Alles ist bereits entschieden, wenn er ins Dasein tritt. Jedes einzelnen Individuums Leben und Schicksal mit allen seinen einzelnen Zügen, mit jeder seiner geringfügigsten Bewegungen lag von Ewigkeit her klar und offen dar vor des Allsehenden Auge und es vollzieht sich durch göttliche Machtvollkommenheit mit derselben Nothwendigkeit, mit welcher die Planeten ihre Bahn beschreiben. Sowie der absolute Gnadenwille in den Auserwählten das

Gute und das ewige Leben schafft und wirkt, so ist es derselbe absolute göttliche Wille, der in den Verworfenen das Böse, Verderben und ewigen Tod bewirkt. Das Freiheitsbewußtsein, welches dem Menschen unverwüstlich innewohnt, beruht nach Calvin lediglich auf einer Täuschung, welche Gott selbst in dem Auserwählten, wie in dem Verworfenen einzig zu dem Zwecke bewirkt, damit in jenem das Gefühl der Seligkeit und in diesem das Gefühl der Unseligkeit, indem sie ihre verschiedene Zuständlichkeit als die Folge ihres eigenen Thuns betrachten und empfinden, möglichst geschärft und gesteigert werde.

Der ungeheure Widerspruch, worin die diesem Systeme zu Grunde liegende pantheistisch-absolutistische Weltansicht mit allen unsern Begriffen von göttlicher Liebe, Heiligkeit und Gerechtigkeit steht, konnte sich selbst den Anhängern desselben nicht lange verbergen und man bestrebte sich bald, die furchtbaren Härten desselben möglichst zu mildern. Zu dem Ende stellte man sich auf den sogenannten infralapsarischen Standpunkt, auf den Standpunkt der in Folge der Erbsünde durch einen gerechten Urtheilsspruch Gottes verdammlich gewordenen Menschheit. Während Calvin den supralapsarischen Standpunkt einnahm und den Fall Adams und mithin die Erbsünde durch Gott *selbst* bewirkt sein ließ, so begriffen diese Infralapsarier den Fall des Urmenschen als seine eigene freie That, die aber durch eine unvermeidliche Nothwendigkeit die That Aller geworden sei und Alle nach einem gerechten Urtheile in Sünde, Tod und Verdammniß versenkt habe; und sie fanden so in der Erbsünde einen scheinbaren Grund, um die göttliche Heiligkeit und Gerechtigkeit wegen der ungleichen Vertheilung seiner Heilsgnade vertheidigen zu können. Allein daß in dieser Weise das System Calvins nicht wahrhaft gemildert und von seinen grausamen Härten befreit sei, das liegt klar zu Tage. Abgesehen davon, daß die von der h. Schrift so eindringlich verkündigte gleiche Liebe Gottes gegen Alle auch in diesem infralapsarischen System in keiner Weise ihre Vertheidigung findet und daß der Begriff einer heiligen Gerechtigkeit eine solche Willkür in der Erwählung und Verwerfung schlechterdings ausschließt, so erscheint selbst die Zulassung der Erbsünde in der Form, wie dieses System sie faßt, als im direktesten Widerspruche mit allen ethischen Eigenschaften Gottes. Nur das katholische System, welches die Erbsünde und ihre Folgen als ein rein Negatives begreift, vermag Gott gegen den Vorwurf lieb-

loser Partheilichkeit und Ungerechtigkeit zu vertheidigen, wenn er Einige zu seiner Ehre und Verherlichung und mit Rücksicht auf das Wohl des Ganzen in dem erbsündlichen Zustande beläßt; nicht aber vermag es ein System, welches eine innere absolute Nothwendigkeit der Sünde und eine ewige positive Verdammniß, die Qualen der Hölle als die gerechten Folgen und Strafen der Erbsünde proklamirt [1]).

Die zweite der vorherbezeichneten Ansichten war in der alten Kirche die der Pelagianer und in späterer und neuerer Zeit findet sie sich recipirt und vertheidigt von den Socinianern und von vielen rationalistischen Theologen der protestantischen Kirche. Pelagius läugnete nach Augustin (de praedest. S. c. 18. n. 36) nicht die Idee einer ewigen göttlichen Prädestination zur Seligkeit; aber er begriff sie als eine verdiente, als die gerechte Folge und Belohnung der durch eigene natürliche Kraft erworbenen sittlichen Verdienste, die Gott ewig vorhergesehen habe, und dasselbe lehrten, aber in milderer Weise, die Semipelagianer. Die Socinianer und Rationalisten stehen in ihrer Gnadenlehre ganz auf demselben pelagianischen Standpunkte d. h. sie negiren schlechthin die Nothwendigkeit der Gnade zum Guten und kennen nur eine natürliche Tugend; zugleich aber behaupten sie mit den Prädestinatianern, daß mit der Idee einer ewigen göttlichen Präscienz und Prädestination die Freiheit der menschlichen Handlungen nicht zusammenbestehen könne, und um daher die Freiheit zu retten, negiren und verwerfen sie jene Idee gänzlich und in jedem Sinne. In letzterer Beziehung hat diese rationalistische Ansicht denn auch an vielen neueren gläubigen Theologen der protestantischen und selbst der katholischen Kirche ihre Vertreter und Vertheidiger. Sie meinen und sagen: Gott wisse vermöge seiner Allwissenheit nur das, was an sich ein möglicher Gegenstand des Wissens sei, gerade so, wie auch seine Allmacht nicht Alles könne, sondern nur das an sich Mögliche. Sowie es daher für Gott unmöglich sei, z. B. ein Geschehenes ungeschehen zu machen, und wie dadurch die göttliche Allmacht nicht aufgehoben werde, so sei es auch absolut unmöglich, das zu wissen, was der Natur der Sache noch gar nicht gewußt werden könne, und ein solches Nichtwissen schließe durchaus keinen Mangel und keine Unvollkommenheit auf Seite Gottes und für das göttliche Wissen in sich.

---

1) Vgl. Dogm. V §. 32.

Ein solch nothwendiges Nichtwissen sei nun eben das Nichtvorherwissen der zukünftigen freien Handlungen und die Annahme desselben hebe daher die göttliche Allwissenheit nicht auf. Die zukünftigen und insbesondere die bedingtzukünftigen freien Handlungen könnten ja einmal, bevor sie sich verwirklicht hätten, schlechterdings nicht von Gott durch reale Perception und Anschauung in ewiger Weise erkannt werden, und zwar deshalb nicht, weil sie nicht von Ewigkeit sein und dazu noch sein oder nicht sein, so oder anders sein könnten; in apriorischer Weise, in einem reinen nothwendigen Denkprocesse, vermittelst der scientia simplicis intelligentiae könnten sie wohl als mögliche, aber nicht als wirklich kommende erkannt werden, weil sie selbst in keinerlei Weise auf Nothwendigkeit beruhten, vielmehr sein oder nicht sein, sich so oder anders verwirklichen könnten, und es bleibe daher für das vernünftige Denken nichts anders übrig, als das göttliche Vorhersehen gänzlich zu negiren. Nur unter der Voraussetzung, daß Gott dem freien Wesen gegenüber seine Allmacht und Allwissenheit suspendire oder beschränke, sei es möglich, an eine Freiheit des Menschen zu glauben." Diese Theologen negiren demnach die Idee der göttlichen Präscienz und eben damit auch die Idee einer göttlichen Vorherbestimmung wenigstens ihrer vollen Bedeutung nach, und sie beschränken dieselbe einzig darauf, daß Gott die künftige Entwicklung der Welt und Menschheit von Ewigkeit her allerdings nicht in ihrer konkreten Wirklichkeit, aber doch im Abstrakten und Allgemeinen, gleichsam nur in ihren großen Grundzügen vorgesehen und festgestellt habe; nur das Ziel der Weltentwicklung, sowie die Stufen, in welchen sie zu diesem Ziele hingeführt werden solle, stehe in dem ewigen göttlichen Rathschlusse fest; die Verwirklichung dieses allgemeinen Weltplanes aber, insoweit er durch die Wirksamkeit der persönlichen Kreatur, durch ihr freies Verhalten der göttlichen Gnade gegenüber bedingt sei, sei dem freien Wesen selbst, allerdings unter beständiger göttlicher Leitung und Mitwirkung anheimgegeben. Hier habe die kreatürliche Freiheit allen möglichen Spielraum, um sich zu bethätigen, und dennoch sei die Verwirklichung des allgemeinen göttlichen Weltplanes durchaus gesichert und zwar gesichert durch die jetzt erst in konkreter Weise sich bethätigende göttliche Allmacht und Allwissenheit. Gott durchdringe jetzt in der Zeit, aber auch erst jetzt, in jedem Augenblicke mit seinem Alles zusammenschauenden Wissen das ganze

Treiben und Wirken der kreatürlichen Freiheit auf allen Punkten, nichts von dem, was durch die kreatürliche Freiheit sich verwirklichen möge, überrasche ihn, da er alle Möglichkeiten ewig geschaut habe, er fasse sein Verhältniß zum Weltzweck und zum Plane seiner Weltregierung in jedem Momente mit dem untrüglich sichern Blicke seiner Weisheit auf und bringe es durch seine allmächtige Wirksamkeit mit demselben in Einklang; das ewig festgestellte Ziel der Weltentwicklung werde so ganz sicher erreicht, ohne daß die sittliche Freiheit angetastet und gefährdet werde.

Die Kirche perhorescirt und verwirft diese beiden Ansichten, die prädestinatianische, wie die pelagianisch-rationalistische gleichmäßig mit aller Strenge; der letzteren Ansicht gegenüber lehrt sie, daß ohne den Einfluß der göttlichen Gnade Niemand sein Heil wirken könne, daß die Gnade des Heils in allen ihren Formen eine durchaus freie und unverdiente sei und daß Gott die Austheilung derselben an die Individuen ewig bei sich festgestellt habe, daß es folglich eine göttliche Vorherbestimmung zu den Mitteln der Seligkeit und zur Seligkeit wirklich gebe; den Prädestinatianern gegenüber aber lehrt sie, daß Gott seine ewigen Gnadendekrete nicht in absoluter Willkür, sondern nach den Gesetzen seiner unerforschlichen Weisheit gefaßt habe und daß dieselben die freie kreatürliche Selbstbestimmung nicht aus-, sondern einschließen. Wie nun aber das Verhältniß der freien sittlichen Selbstbestimmung zum göttlichen Prädestinationsrathschlusse näher zu fassen sei, darüber hat sich die Kirche nicht bestimmt ausgesprochen, und unter den kirchlichen Theologen herrschen darüber ganz entgegengesetzte Ansichten.

§. 94.

Grund der göttlichen Vorherbestimmung, ihre Bedingtheit.

Der göttliche Prädestinationsrathschluß ist ein Akt des göttlichen Willens, zugleich aber auch, da Gott nichts coeco modo will und beschließt, ein Akt des göttlichen Verstandes. Da der göttliche Prädestinationsakt ein vorzeitlicher und ewiger ist, und als providentieller

jenem Akte, wodurch derselbe seine zeitliche Ausführung findet, (ratione et natura) vorhergeht, so ist die ihm vorhergehende und vorleuchtende Erkenntniß selbstverständlich nicht die schauende Erkenntniß (scientia visionis), sondern entweder die einfache Erkenntniß (scientia simplicis intelligentiae) oder die sogenannte mittlere Erkenntniß (scientia media). Die Schule der Thomisten und Augustinenser vertheidigt die erstere Annahme, während die Molinistische Schule dieselbe als eine die Freiheit aufhebende verwirft und die Erkenntniß des Bedingtzukünftigen als diejenige Erkenntniß festhält, welche Gott bei der Fassung seiner Gnadendekrete vorleuchtete.

Nach der Thomistischen Ansicht schaut und erkennt Gott zunächst die ganze unendliche Fülle der möglichen Wesen und ihrer möglichen Thätigkeiten und Bewegungen d. h. er bildet und erzeugt in sich schauend auf sich selber als Urbild, die Idee des endlichen Seins und aller in ihm vorhandenen Möglichkeiten. Diese Erkenntniß ist eine durchaus nothwendige Erkenntniß, so nothwendig als Gott selbst (scientia necessaria); sie umfaßt alles an sich Mögliche und Erkennbare, alle mögliche Realitäten, also allerdings auch das einst Wirkliche, aber dieses doch nur insofern, als das Wirkliche zuvor das Mögliche ist. Aus dieser unendlichen Fülle des Möglichen heraus schafft und bildet Gott sich dann nach seinem freien Wohlgefallen die Idee einer ganz konkreten Welt und einer in ihr herrschenden ganz konkreten Gandenordnung, worin ein Theil der freien Kreaturen unter dem Einflusse einer bestimmten Gnadenreihe und unter bestimmten Verhältnissen in freier Weise sein Heil wirkt und ein anderer Theil es nicht wirkt, ganz in ähnlicher Weise, wie der Künstler, bevor er seine Farben auf die Leinwand trägt, zuvor die Idee des Bildes schöpferisch in sich concipirt, um sie alsdann dem irdischen Stoffe aufzuprägen. Auf die Conception dieser reinen Idealwelt folgt aldann in Gott der reale Beschluß (decretum, propositum), dieselbe, sowie sie gedacht ist, durch seine schöpferische Allmacht und allmächtige Gnadenwirksamkeit (gratia per se efficax) zu verwirklichen, und derselbe vollzieht sich durch einen Akt, der von Gott aus betrachtet ein ewiger ist, dessen Wirkung aber eine zeitliche, die zeitliche Welt ist. In dieser wirklichen Welt gelangen nun alle Auserwählten ganz sicher und unfehlbar zu dem ihnen vorherbestimmten Ziele; sie treten zwar zunächst als Kinder des göttlichen Zornes ins Dasein, aber in

der göttlichen Idee und Anschauung schon zugleich als Kinder Gottes und Miterben Christi d. h., sie werden zwar zunächst zu Gliedern eines Geschlechts, welches in seinem Stammvater, der in Folge göttlichen Beschlusses zunächst eine bloße gratia sufficiens empfing und fiel, mitgefallen ist; aber sie werden sicher und unfehlbar in Christus, den Gott ewig geschaut und vorgesehen, wiedergeboren, die Gnade des Erlösers enthebt die Unmündigen durch die Taufe der massa damnata und sie überkommen, wenn sie als Unmündige dahinsterben, das ewige Leben schlechthin als eine Erbschaft; den Erwachsenen aber ist eine Reihe wirksamer Gnaden (gratiae per se efficaces) zubereitet, welche ganz sicher ihre freie Mitwirkung im Gefolge hat und sie durch Glaube, Rechtfertigung und Ausdauer im Guten hindurch ihrem Ziele unfehlbar entgegenführt, und sie überkommen so das ewige Leben zugleich als Lohn ihrer unter dem Einflusse der wirksamen Gnade erworbenen Verdienste. Nach einigen Thomisten hat dann in der göttlichen Intention die Vorherbestimmung zur Seligkeit, nach anderen die Vorherbestimmung zu den wirksamen Mitteln der Seligkeit die Priorität, während nach Anderen beide als praedestinatio adaequata in Einen Akt zusammenfallen.

Fassen wir diese Thomistische Gedankenreihe scharf ins Auge, so trägt nach ihr die göttliche Vorherbestimmung zur Seligkeit und zu den Mitteln der Seligkeit nicht bloß den Charakter vollkommner Gratuität an sich, sondern sie erscheint als eine in jedem Sinne absolute und durchaus unbedingte, ganz unabhängig von einer wie auch immer beschaffenen Voraussicht der freien menschlichen Mitwirkung. Der ewige unwandelbare Prädestinationsbeschluß ist von Gott in freier Machtvollkommenheit lediglich aus dem Bereiche des bloß Möglichen heraus gefaßt, und das, was ihm vorleuchtete und seine Auswahl leitete, das war nicht seine Präscienz, sondern seine rein ideale Erkenntniß, nicht die wie auch immer vorhergesehene, sondern die von ihm bloß gedachte freie Mitwirkung der Auserwählten. Gott denkt nach den Thomisten eine bestimmte Anzahl von Menschen (die Auserwählten) als der Gnade frei mitwirkend und die gedachten prädestinirt er, und die Prädestinirten ruft er durch seine schöpferische Gnadenwirsamkeit (gratia per se efficax) als freie Mitwirkende ins Dasein. Erst in Folge jenes Prädestinationsbeschlusses schauet Gott die freie Mitwirkung der Vorherbestimmten

als eine sicher und unfehlbar kommende, und indem er seinen Beschluß in ewiger Weise ausführt und ihnen eine Gnadenreihe zubereitet und eröffnet, welche allen Widerstand überwindet und den Willen in der Weise unfehlbar zum Guten bestimmt, daß er sich nicht auch nicht dazu bestimmen kann, schauet er ihre freie Mitwirkung mit der Gnade als eine wirklich kommende (absolute futurum).

Daß und wie nun aber mit solchen absoluten Gnadendekreten die freie Mitwirkung der Vorherbestimmten zusammenbestehen und wie die absolutistische Weltansicht der Prädestinatianer als nothwendige Consequenz ferne gehalten werden könne, das läßt, wie schon gezeigt worden ist (S. 644), sich schlechterdings nicht einsehen und begreifen. Die Gnade tritt hier in Wahrheit nicht in ein reales Wechselverhältniß zur eigenen Wahl des Vorherbestimmten; das ganze Leben desselben entwickelt sich vielmehr und es schreitet fort unter dem Typus einer heiligen Naturentwicklung; der Säemann säet den himmlischen Samen aus und er wächst; der Töpfer macht aus dem Thone, was er will. Diese Naturentwicklung ist in ihrem Fortschreiten keine durch die menschliche Selbstentscheidung wahrhaft bedingte, der Mensch kann dem göttlichen Rufe und der ziehenden Gnade nicht wahrhaft widerstehen, sein Widerstand ist nur ein scheinbarer und die Gnade überwindet ihn nur scheinbar auf eine mit der Natur der Freiheit übereinstimmende Weise, indem sie den widerstrebenden Willen durch eine Reihe von läuternden Erfahrungen und Lebensführungen auf den Punkt hinführt, wo er gedemüthigt Gott die Ehre gibt, wo der Wille scheinbar selbst erwählt, frei zu sein in Gott, in Wahrheit aber mit innerer Nothwendigkeit, mit physischer, wie die Thomisten wollen, mit moralischer, wie die Augustinenser sagen, sich der allwaltenden Liebe ergibt. Alles ist hier nur die Verwirklichung und Evolution eines auf dem Gebiete des rein Möglichen ganz rücksichtslos von der Weisheit entworfenen Processes, in dem die Freiheit nur scheinbar mit aufgenommen ist; der Mensch ist und handelt hier gleichsam nur in seinem Bewußtsein und für sein Bewußtsein frei, nicht aber dem Willen nach; eine geheime vorausgehende Nothwendigkeit vielmehr beherrscht ihn; den zwei wesentlichen Seiten des christlichen Bewußtseins, dem Abhängigkeits- und dem Freiheitsgefühle ist hier nicht gleichmäßig Rechnung getragen, vielmehr dem einen nur auf Kosten des anderen Genüge geleistet.

Daß und wie nun mit der Thomistischen Idee einer ganz unbedingten Prädestination nicht auch die Idee einer eben so unbedingten, rein von Gott ausgehenden positiven Verwerfung der Nichterwählten als nothwendige Consequenz gesetzt sein solle, das läßt sich ebenfalls schlechterdings nicht einsehen. Die Menschheit ist auch nach den Thomisten in zwei große Hälften geschieden, wovon die eine durch einen unbedingten göttlichen Beschluß vermittelst durch sich selbst wirksamer Gnaden nothwendig ihr Ziel erreicht, die andere aber durch einen eben so unbedingten göttlichen Beschluß nothwendig ihr Ziel verfehlt. Die Anhänger jener Theorie suchen zwar diese Consequenz zu vermeiden, indem sie die Behauptung aufstellen, Gott gebe auch den Reprobirten, wenigstens den Erwachsenen, eine hinreichende Gnade, womit sie ihr Heil möglicher Weise wirken könnten, es aber aus Mangel an freier Mitwirkung nicht wirken; sie gingen also nicht vermöge eines positiven göttlichen Beschlusses, sondern durch eigene Schuld verloren. Allein daß diese Behauptung in jenem Systeme an sich absolut nicht ihre Begründung finde und finden könne, das ist, wie es scheint, durchaus einleuchtend. Wenn Gott durch einen unbedingten Beschluß, in unbedingter Machtvollkommenheit ohne alle Rücksicht den numerus electorum festgesetzt hat, dann ist es eben deshalb ja den Nichterwählten durchaus unmöglich, ihr Heil zu wirken; Gott hat eben damit implicite positiv festgesetzt, ihnen entweder gar keine Gnaden zu geben oder ihnen doch nur solche Gnaden zu geben, womit sie sicher ihr Heil nicht wirken werden; wenn Gott ihnen daher Gnaden gibt, so können es nur gratiae mere sufficientes sein, in einem Sinne, wornach sie in Wirklichkeit nicht mehr sufficient sind, Gnaden, die nur dazu dienen können, das Maß ihrer Schuld zu vergrößern. Gesetzt übrigens, Gott gebe diesen Nichtprädestinirten wirklich hinreichende Gnaden, dann müßte Gott, damit sie nicht in die von ihm unbedingt festgesetzte Zahl der Prädestinirten möglicher Weise sich eindrängten, geradezu positiv verhärtend auf alle diejenigen einwirken, welche dem Zuge der Gnade etwa zu folgen geneigt wären, und die Idee einer göttlichen Verhärtung in ihrer härtesten Form erscheint so als eine nothwendige Consequenz jener Annahme.

Endlich zeigt sich die Thomistische Theorie denn auch durchaus unvermögend, jenes furchtbare und trostlose Räsonnement, welches sich als die nothwendige Consequenz des strengen Prädestinatianismus

herausstellt, mit irgendwie haltbaren Gründen zu widerlegen. Dieses Räsonnement lautet bekanntlich: „Ich bin entweder unter der Zahl derer, die verdammt werden oder ich gehöre in die Klasse der zur Seligkeit Vorherbestimmten. Ist das Erstere der Fall, nun so ist alle meine Mühe, all mein Laufen und Ringen durchaus vergebens; denn wer kann Gottes ewigen Rathschluß ändern und seinem allmächtigen Willen widerstehen? Ist aber das Letztere der Fall, gehöre ich zur Zahl der Prädestinirten, so werde ich, wenn auch nicht gerade jetzt schon, doch einmal vor meinem Ende ganz sicher bekehrt werden. Es ist also für mich nichts anderes zu thun, als gerade so zu bleiben, wie ich bin, so dahin zu leben, wie die augenblickliche Lust mich treibt und zu warten, bis die Gnade auch bei mir anklopft und mich bekehrt; ich muß mich schlechthin den göttlichen Gnadenwirkungen überlassen, wann und wie sie kommen; denn die Bekehrung steht schlechthin nicht in meiner, sondern einzig in Gottes Macht." Dieses Räsonnement ist das nothwendige Ergebniß der strengen Prädestinationstheorie und als solches durchaus unwiderlegbar wie für den strengen Prädestinatianer, so auch für den Thomisten. Ist wirklich die Zahl der Erwählten und Nichterwählten ohne alle Rücksicht ganz absolut und unbedingt durch Gott festgesetzt, und ist der unbedingte göttliche Rathschluß in jedem Sinne der einzige Grund der Erwählung oder Nichterwählung, nun dann kann die freie sittliche Richtung, welche der einzelne Mensch nach der guten oder bösen Seite hin etwa im wirklichen Leben bethätigt, für ihn in keiner Weise und in keinem Sinne mehr ein Kriterium sein, daß er zur Zahl der Erwählten oder Nichterwählten gehöre. Der göttliche Beschluß kann vielmehr in jedem Falle möglicher Weise mit dem freien sittlichen Streben des einzelnen Menschen durchaus disharmoniren, und der fromme Mensch muß daher wirklich stets in der zur Verzweiflung führenden Besorgniß leben, ob der göttliche Beschluß nicht vielleicht früher oder später seinem sittlichen Streben entgegentreten und ihm die entgegengesetzte Richtung durch inneren Zwang geben werde; der leichtsinnige Mensch kann und wird dagegen sich unbedingt dem Zuge der sündhaften Lust dahingeben und consequent es Gott anheimstellen, ob, wann und wie er ihn bekehren wolle oder nicht.

So als ein freiheitläugnerisches und dem prädestinatianischen innigst verwandtes System wurde dieses Thomistische System denn

auch von Molina und seiner Schule auf das Entschiedenste bekämpft und ihm ein anderes gegenübergestellt, welches die scientia media zur Grundlage hat. Nach Molina will Gott die Beseligung Aller, aber er will sie im Allgemeinen wenigstens nur auf dem Wege des persönlichen, unter dem Einflusse der Gnade frei errungenen Verdienstes, nur unter der Bedingung der freien Mitwirkung mit der Gnade. Gott bietet daher allen Erwachsenen seine Gnade an, dem einen eine größere, dem anderen eine geringere, aber jedem eine ausreichende, mit welcher er durch Glaube, Hoffnung, Liebe, gute Werke und Ausdauer im Guten hindurch seinem ewigen Ziele entgegenstreben kann. Die Darbietung und Gewährung dieser ganzen Gnadenreihe ist von der ersten zuvorkommenden Gnade an bis zu ihrer Vollendung in der Gnade der Glorie nach Molina eine durchaus unverdiente im eigentlichen strengen Sinne; aber sie vollzieht sich doch nicht gleichmäßig in einer durchaus unabhängigen und unbedingten Weise; vielmehr nur die erste zuvorkommende Gnade, womit der Heilsproceß beginnt, wird von Gott wie in unverdienter, so in ganz unbedingter Weise gegeben; die Darbietung aller weiteren Gnaden aber, wodurch der Proceß der Bekehrung und des Heils in seinem Fortschreiten und in seiner Vollendung bedingt ist, ist abhängig von der freien Mitwirkung des Menschen mit der empfangenen Gnade. Widerstrebt der Sünder nicht der zuvorkommenden Gnade, so bringt Gott durch seine gratia adiuvans das gute Werk in ihm zur Vollendung und er gelangt zum Glauben; dem Gläubigen bietet Gott alsdann nach seiner freien Gnädigkeit, indem er ihn zur Hoffnung und zur beginnenden Liebe weckt und anregt, die Gnade der Rechtfertigung dar, und dieselbe verwirklicht sich in ihm, wofern er jenen anregenden Gnaden nicht widerstrebte u. s. w. Jede höhere Stufe im Gnadenleben ist so ganz wesentlich dadurch bedingt, daß der Mensch auf der ihr vorhergehenden das Seinige gethan hat und daß er der eine höhere Stufe vorbereitenden Gnade nicht frei widerstrebt. Da die Gnade in dem Processe des Heils der Hauptfaktor ist und die freie Mitwirkung des Menschen in höchster Instanz einzig darin besteht, daß er der Gnade nicht widerstrebt, so ermangelt jedes durch den Einfluß der Gnade in dem frei mitwirkenden Menschen zu Stande kommende gute Werk immerhin des verdienstlichen Charakters im strengen eigentlichen Sinne und Gott krönt in der That nur sein

eigenes Werk, wenn er dasselbe durch stets neue und höhere Gnaden und zuletzt durch die Gnade der Glorie krönt und belohnt; aber der freie Mensch ist doch, wenn auch nur in sekundärer Weise, durch sein Nichtwiderstreben ein realer wesentlicher Mitfaktor in dem Werke des Heils, sein freies Nichtwiderstreben bedingt wie jeden Fortschritt in demselben, so seine Vollendung, und es ist dadurch der göttlichen Gnädigkeit möglich gemacht, das zu Stande gekommene gute Werk dem Menschen zum Verdienste anzurechnen und es als solches zu belohnen, was er selbstredend nicht könnte, wenn selbst jenes Nichtwiderstreben das Werk der Gnade wäre. Eben deshalb nun, weil der freie Mensch Mitfaktor ist, gibt es nach Molina wie keine gratia per se efficax im Thomistischen Sinne, so auch keine absolute und unbedingte Vorherbestimmung zu den wirksamen Mitteln des Heils und zum Heile, sondern in dem göttlichen Prädestinationsbeschlusse ist das künftige Wirken der Freiheit mitberücksichtigt, und zwar ist und war es nicht die scientia simplicis intelligentiae, nicht die bloß gedachte frei Mitwirkung des Menschen, sondern die scientia media, die als bedingtzukünftige vorhergesehene Mitwirkung war es, welche Gott ewig vorleuchtete und seine Auswahl leitete.

Die einzelnen Momente des göttlichen Prädestinationsprocesses stellen sich demnach nach Molina in folgender (virtuellen) Reihenfolge dar. Zuerst schaut Gott kraft seiner einfachen Erkenntniß die ganze Fülle der möglichen Wesen und ihrer möglichen Thätigkeiten; alsdann stellt er an dieselben die Frage: welche von den verschiedenen möglichen Thätigkeiten werdet ihr verwirklichen, wenn ich euch ins Dasein rufe und dieses oder jenes Gnadenmaß euch gebe, und seine scientia media gibt ihm die untrügliche Antwort; er schaut und erkennt, wie die verschiedenen Menschen in den verschiedenen möglichen Lagen und Verhältnissen, worin er sie versetzen kann, mit diesem oder jenem Gnadenmaße, wenn er es ihnen ertheile, mitwirken oder nicht mitwirken werden und zwar erkennt Gott ihr bedingtzukünftiges freies Verhalten nicht rein von sich aus, gleichsam in schöpferischer Weise, sondern die bedingtzukünftige freie Entscheidung derselben afficirt und bestimmt gleichsam auf eine für uns unbegreifliche Weise die göttliche Erkenntniß, so daß er das Gegentheil erkennen würde und müßte, wenn die Entscheidung die gegentheilige wäre. Nach dieser seiner Erkenntniß des Bedingtzukünftigen entwirft Gott alsdann in

der konkretesten Weise den Plan der Welt, und zwar entwirft er, indem jene Erkenntniß ihm vorleuchtet, den Plan einer Welt, worin möglichst viele Menschen auf dem Wege des freien moralischen Verdienstes ihr Heil wirken und Niemand positiv verloren geht als nur durch eigene Schuld. Der Entwerfung dieses Weltplanes folgt der ewige Beschluß, ihn auszuführen, und seine wirkliche Ausführung; also es folgt die reale durchaus unverdiente Vorherbestimmung einer bestimmten Anzahl von Menschen zu den wirksamen Mitteln der Seligkeit und zur Seligkeit, der Beschluß, ihnen jene Gnaden zuzuwenden, womit sie, wie er kraft seiner Erkenntniß des Bedingtzukünftigen vorhersah, ganz sicher und unfehlbar frei mitwirken und Verdienste für das ewige Leben sich erwerben werden, sowie der Beschluß, ihnen das ewige Leben als Lohn ihrer unter dem Einflusse der Gnade erworbenen Verdienste zuzuwenden. In Folge dieser Beschlüsse schaut Gott die freie Mitwirkung der Vorherbestimmten und ihre Beseligung als eine sicher und unfehlbar kommende, und indem er seine Beschlüsse in ewiger Weise ausführt, schauet er dieselbe als wirklich kommende (absolute futurum, scientia visionis). Diese von Gott Vorhergesehenen und Vorherbestimmten gelangen daher mit absoluter Nothwendigkeit zu ihrem Ziele, Gott führt sie auf den von ihm vorhergesehenen und deshalb vorherbestimmten Wegen mit untrüglicher Sicherheit dem ewigen Leben entgegen. Die Einen läßt er nach den für uns unerforschlichen Rathschlüssen seiner Weisheit und Liebe und mit Rücksicht auf das Wohl des Ganzen unmittelbar nach der Taufe im Stande der Gnade dahinsterben und so ohne alles eigene Verdienst zum Heile gelangen, weil er etwa vorhersah, daß sie von ihrer Freiheit einen schlechten Gebrauch machen würden. Andere dagegen läßt er zum freien, bewußten Leben hindurchdringen und den Kampf mit der Sünde in höherem oder geringerem Maße bestehen, er läßt sie in Sünden fallen, aber er gibt ihnen die Kraft, sich wieder zu erheben, er gibt ihnen jene Gnaden, womit sie, wie er ewig gesehen, treu bis zum Ende mitwirken und ihr Heil wirken werden. Andere endlich, welche er nicht vorhergesehen, gelangen auch absolut nicht zum Ziele, sondern fallen dem ewigen Verderben, dem negativen oder positiven anheim, sie sind nicht vorherbestimmt und insofern reprobirt. Aber der Grund ihrer wirklichen Reprobation liegt, wie hier schon einleuchtet, nicht in Gott, in einem

unbedingten göttlichen Beschlusse, sondern er liegt bei den negativ Reprobirten in den Verhältnissen des Geschlechts, bei den Anderen in ihnen selbst; Gott sah die Letzteren von Ewigkeit vorher als Solche, welche mit dem Maße von zureichender Gnade, das er ihnen nach seiner Weisheit mit Rücksicht auf das Ganze geben konnte, nicht mitwirken, sondern dieselbe zurückweisen würden; sie verschmähen wirklich in der Zeit die göttliche Gnade und deshalb gehen sie verloren. Von Vielen dieser Reprobirten sah nun Gott allerdings ebenfalls es vorher, daß sie in einer anderen möglichen Gnadenordnung mit der Gnade frei mitwirken und ihr Heil wirken würden, und die h. Schrift lehrt dieses ganz bestimmt z. B. von Tyriern und Sidoniern; und eben so sah er von Vielen der Vorherbestimmten vorher, daß sie bei einer anderen Gnadenprovidenz ihr Heil nicht wirken würden. Warum Gott nun die eine Gnadenordnung gewählt und die andere nicht gewählt, den Vorherbestimmten seine besondere Huld erwiesen, den Anderen nicht erwiesen habe, auf diese Frage vermögen auch die Molinisten keine andere Antwort zu geben, als die der Apostel gibt: „O Tiefe des Reichthums u. s. w.," und die göttliche Gnadenwahl ist und bleibt so auch für den Molinistischen Standpunkt ein absolutes Geheimniß. Desungeachtet ist aber doch durchaus festzuhalten, daß nicht die Willkür, sondern die unendliche Weisheit Gottes seine ewige Auswahl auch in dieser Beziehung geleitet habe, und insofern darf man vielleicht wohl im Allgemeinen sagen, Gott habe die gegenwärtige Gnadenordnung gewählt, weil er vorhergesehen, daß in jeder anderen nicht so Viele ihr Heil auf dem Wege des freien moralischen Verdienstes würden gewirkt haben.

Nach Molina leitet demnach die scientia media die göttliche Erwägung, welchen er seine wirksame Gnade und das ewige Heil zuwenden und welchen er sie vorenthalten wolle, und bringt dieselbe gleichsam zum Abschlusse. Die göttliche Vorherbestimmung als praedestinatio adaequata findet statt post praevisa merita gratiae ut conditionate futura, aber ante praevisa merita gratiae ut infallibiliter et absolute futura, und sie ist und bleibt daher auch nach Molina eine durchaus freie und unverdiente. Denn sie hat zu ihrer Voraussetzung bloß die Präscienz eines noch bedingtzukünftigen Verdienstes und dazu eines Verdienstes, an dessen einstiger Verwirklichung die Gnade den principiellsten Antheil hat; ein solches Verdienst aber

begründet und erwirbt selbstredend keine Rechtsansprüche auf Belohnung und zwar eben so wenig als ein bedingtzukünftiges Mißverdienst Strafe verdient. Jene Präscienz leitet bloß die göttliche Vorherbestimmung, bestimmt aber mit keinerlei Nothwendigkeit die wirkliche Auswahl der Vorhergesehenen und ihre wirkliche Erschaffung. Auch die in der h. Schrift und von den Vätern gerühmte besondere Vorliebe Gottes für die Auserwählten wird im Molinistischen Systeme durchaus anerkannt und festgehalten; denn an sich hätte Gott auch, wie kaum angedeutet wurde, eine andere Gnadenordnung wählen können, worin Viele der Auserwählten zu den Reprobirten und Viele der Reprobirten (Tyrier und Sidonier) zu den Auserwählten gehören würden.

Viele Molinistische Theologen unterscheiden hier eben so wie die Thomisten die Vorherbestimmung zur Glorie als praedestinatio inadaequata von der praedestinatio ad gratiam, und zwar vindicirt ein Theil derselben, Bellarmin, Suarez u. s. w. im göttlichen Rathschlusse der praedestinatio ad gloriam, ein anderer Theil, Vasquez, Lessius, Petavius u. s. w. der praedestinatio ad gratiam et merita gratiae die Priorität, während wiederum Andere beide als praedestinatio adaequata (ad gratiam et gloriam) in Einem Akte zusammenfassen. Dieser ganze Streit ist jedoch im Grunde ein bloßer Schulstreit und an sich ohne wesentliche Bedeutung, insofern ja Alle darin einig sind, daß die Voraussicht der freien menschlichen Mitwirkung mit der Gnade als bedingtzukünftiger dem göttlichen Prädestinationsrathschlusse vorhergehe und denselben bedinge. Wenn man übrigens die praed. ad gratiam und die praed. ad vitam aeternam nicht als praed. adaequata in Eins zusammenfallen lassen will, so muß man unstreitig die letztere Ansicht, welche der praed. ad merita gratiae die Priorität zuerkennt, als die formell und materiell richtigere bezeichnen. Denn sowie Gott zuerst (ratione) die freie Mitwirkung der Auserwählten als eine bedingtzukünftige und demnächst die Möglichkeit ihrer Beseligung schaut und wie bei der Ausführung seines Rathschlusses die wirklichen unter dem Einflusse der Gnade erworbenen Verdienste der Auserwählten der belohnenden Thätigkeit Gottes vorhergehen, so stehen auch die einzelnen Momente des in der Mitte liegenden Prädestinationsbeschlusses selbst nothwendig zu einander in demselben Verhältnisse. Gott bestimmt die Auserwählten nicht etwa

zuerst zur Seligkeit schlechthin, sondern er prädestinirt sie zu einer ganz konkreten Seligkeit, welche der Lohn bestimmter Gnadenverdienste sein soll, und die Prädestination zur Seligkeit findet daher in der That statt post praevisa merita gratiae ut infallibiliter futura, ja, wenn man den göttlichen Prädestinationsrathschluß und seine ewige Ausführung in Eins zusammenfallen läßt, selbst post praevisa merita gratiae ut absolute futura.

Dieser Streit ist übrigens, wie gesagt, an sich ein durchaus unwesentlicher. Worauf hier aber Alles ankommt, das ist die Frage, ob Gott seinen Gnadenrathschluß, wie die Thomisten wollen, rein aus dem Bereiche des Möglichen heraus vermittelst seines rein idealen (logischen) Denkens oder wie die Molinisten wollen, vermittelst der scientia media gefaßt habe, ob demnach die Prädestination zu den wirksamen Mitteln der Seligkeit und zur Seligkeit als eine durchaus in jedem Sinne unbedingte oder als eine durch die vorhergesehene freie Mitwirkung bedingte zu fassen sei. Die Kirche selbst hat sich über diese zwischen den Thomisten und Molinisten obwaltende Differenz eben so wenig, wie über ihre die Wirksamkeit der Gnade betreffende Differenz ausgesprochen, und zwar wohl deshalb *nicht, weil* das Zusammenbestehen der kreatürlichen Freiheit mit Prädestination und Gnade in der That ein absolutes Geheimniß ist, beide Schulen aber dieses Geheimniß gleichmäßig achten und die kreatürliche Freiheit der Intention nach gleichmäßig festhalten. Aber das vernünftige Denken kann doch kaum zweifelhaft sein, welcher Ansicht es zustimmen müsse. Die Thomisten begreifen allerdings vollkommen die Untrüglichkeit und absolute Sicherheit des göttlichen Vorhersehens und Vorherbestimmens; aber wie mit ihrer Vorstellung von der Gnade als einer den Willen physisch oder moralisch prädeterminirenden die kreatürliche Freiheit zusammenbestehen könne, das lassen sie nicht nur durchaus unerklärt, sondern sie fassen das Verhältniß zwischen Gnade (Prädestination) und Freiheit in einer Weise, die dem strengen Prädestinatianismus und seinen furchtbaren Consequenzen gleichsam in offener Weise Vorschub leistet; denn nach ihnen bewirkt einzig die Gnade es, daß der Mensch ihr nicht widerstrebt, sondern zustimmt, und der Mensch ist daher nicht zugleich insofern prädestinirt, als er, wie Gott vorhersah, geweckt durch die Gnade dem Guten frei sich hingibt, sondern er wird und ist einzig deshalb gut, weil er zum

Guten prädestinirt ist. Die Molinisten lassen zwar auch die hier obwaltenden Schwierigkeiten ungelöset, sie erklären nicht, wie es eine mittlere Erkenntniß im Unterschiede von der einfachen Erkenntniß in Gott geben könne, wie Gott die Freiheitsbethätigungen seiner freien Kreaturen schon schauen könne, bevor sie in die Wirklichkeit hinübergetreten, ja bevor der Entschluß, sie ins Dasein zu rufen, gefaßt ist; allein das läßt sich doch speculativ sehr wohl einsehen und begreifen, daß, wenn es einen ewigen göttlichen Weltplan und eine die Freiheit schützende Gnadenprovidenz gibt und geben soll, es auch eine mittlere Erkenntniß nothwendig in Gott geben müsse, kraft deren er untrüglich voraussieht, wie das persönliche Verhalten der freien Kreaturen den Gnaden gegenüber unter allen möglichen Umständen sein werde. Nur die Molinistische Theorie schützt und wahrt die kreatürliche Freiheit und nur sie macht begreiflich, wie es in der von Gott gewählten Gnadenordnung für die ewig Vorherbestimmten und für die Reprobirten Verdienst und Schuld geben könne und wirklich gebe. Die Gnade hat in dieser Theorie die Principalität und Prävalenz, und der Auserwählte würde selbstredend der zuvorkommenden Gnade nicht auch nicht widerstreben können, wenn sie nicht zuvor gegeben wäre; aber sein Nichtwiderstreben ist doch zugleich seine eigene freie That und er ist nicht einzig deshalb gut, weil er prädestinirt ist, sondern er ist zugleich insofern prädestinirt, als er der zuvorkommenden Gnade nicht widerstrebt und Gott ihn als Nichtwiderstrebenden ewig geschaut hat; eben so ist der Reprobirte nicht deshalb böse, weil er reprobirt ist, sondern er ist deshalb reprobirt, weil er böse ist und sich selbst böse gemacht hat. Die Molinistische Theorie und nur sie besitzt so in sich die erforderlichen Mittel, um die vorher angedeuteten furchtbaren Consequenzen des strengen Prädestinatianismus als in ihren Principien nicht begründete abzuweisen. Denn der göttliche Gnadenrathschluß afficirt und berührt nach ihr in keiner Weise das freie sittliche Streben und Wirken des Menschen, jedem erwachsenen Menschen ist es vielmehr selbst mit anheim gegeben, ob er zu der Zahl der Prädestinirten gehören wolle oder nicht. Gott gibt jedem Erwachsenen ein hinlängliches Maß von Gnade; verwendet nun der Mensch in der Zeit dieses ihm verliehene Gnadenmaß zu seinem Heile, dann hat Gott ihn auch vermittelst seiner scientia media ewig als einen treuen Mitkämpfer vorhergesehen und ihn zum Empfange der

Gnade und zum ewigen Leben aus reiner unverdienter Huld vorherbestimmt; wirkt er dagegen nicht treu mit, dann hat Gott ihn auch nicht vorhergesehen und vorherbestimmt, aber er selbst trägt die Schuld, daß er in dieser Gnadenordnung nicht zu der Zahl der Prädestinirten gehört. Jenes trostlose Räsonnement hat also in diesem Systeme keine Grundlage.

Auch in der Schriftlehre findet die Thomistische Idee einer absolut unbedingten Prädestination zu den wirksamen Mitteln des Heils und zum Heile in keiner Weise ihre Begründung, sondern sie weiß nur im Sinne Molina's von einer Prädestination, welche zwar frei und unverdient, aber bedingt und abhängig ist von der vorhergesehenen freien Mitwirkung des Menschen mit der Gnade, welcher die Voraussicht derselben im göttlichen Rathschlusse vorherging. In diesem Sinne ermahnt der Apostel Petrus (II. 1, 10): „Darum, Brüder, befleißet euch um so mehr, euern Beruf und eure Auserwählnng durch gute Werke gewiß zu machen;“ und eben so schreibt der Apostel Paulus (II. Kor. 9, 6): „Wer spärlich säet, wird auch spärlich ärnten.“ Diese Ermahnungen wären durchaus unverständlich, ja in sich widersinnig, wenn der göttlichen Vorherbestimmung zu den wirksamen Mitteln des Heils und zum Heile nicht die Vorkenntniß der freien menschlichen Mitwirkung vorherginge und sie nicht eine dadurch bedingte wäre. Ferner, wenn Christus einst beim Gerichtstage die Auserwählten mit den Worten anreden wird: Kommet, ihr Gesegnete meines Vaters, besitzet das Reich, welches seit Grundlegung der Welt euch bereitet ist (Matth. 25, 34 u. s. w.), so wird er sogleich die Worte hinzufügen: Denn ich war hungrig und ihr habet mich gespeiset u. s. w. Das ewige Heil wird folglich den Auserwählten in Folge und nach dem Maße der von ihm unter dem Einflusse der Gnade frei vollzogenen Glaubenswerke zugewendet und ganz gewiß bedingte daher auch die Voraussicht derselben im ewigen Gnadenrathschlusse Gottes die Auserwählung derselben zum ewigen Leben. Daß nun auch die Voraussicht der freien Mitwirkung mit der Gnade als eine durch die scientia media vermittelte der ewigen Auserwählung zu den wirksamen Mitteln der Seligkeit vorherging und dieselbe bedingte, das wird freilich hier nicht gesagt; allein es ist dieses doch nothwendig anzunehmen, da ohne diese Annahme die von der h. Schrift so dringend als nothwendig eingeschärfte freie Mitbetheiligung des Menschen an dem Werke seines

Heils gar nicht festgehalten werden kann. Nicht undeutlich wird denn auch auf diese ewige Voraussicht der freien Mitwirkung mit der Gnade als Vorbedingung der Vorherbestimmung zu den wirksamen Mitteln des Heils hingewiesen in der Stelle des Römerbriefes (8, 28—31). Der Apostel ermahnt nach dem Contexte die Christen zur muthigen Ertragung der Leiden und Widerwärtigkeiten durch Hinweisung auf den göttlichen Gnadenbeistand, sowie dadurch, daß er sie durch die Hoffnung des künftigen seligen Lebens, welches ihrer sicher warte, tröstet und aufrichtet. Die vielen Leiden, welche die Christen damals erdulden mußten, hatten für Viele etwas Auffallendes und Entmuthigendes, und um daher ihre Zweifel und Bedenklichkeit zu lösen, bemerkt der Apostel, daß denen, welche Gott wahrhaft lieben und nach seinem Beschlusse als Heilige, als wahre Christen berufen und seinem Rufe gefolgt sind, auch die Leiden zum Guten dienten, daß sie eben so viele Gnaden sein, welche Gott ihnen zubereitet habe, um sie zum ewigen Leben hinzuführen. Denn, sagt der Apostel, welche er vorhersah, die bestimmte er auch im Voraus dazu, dem Bilde seines Sohnes gleichförmig zu werden d. h. von denen er vorhersah, daß sie dem Zuge seiner Gnade folgen und ihm in Liebe sich hingeben würden, die bestimmte er auch wirklich dazu; in Beziehung auf sie hat Gott von Ewigkeit her den festen unwandelbaren Willen, ihnen aus reiner unverdienter Liebe und Güte jene Gnaden zu geben, womit sie, wie er vorhersah, dem Erlöser sich gleichförmig machen und ganz sicher ihr Heil wirken werden, und er führt ihn aus in der Zeit; die so Vorhergesehenen und Vorherbestimmten beruft er auch zum Christenthum und die Berufenen rechtfertigt er, und die Gerechtfertigten verherrlicht er, sie gelangen unfehlbar zum Ziele. Unverkennbar ist hier unter der Vorkenntniß, welche dem göttlichen Gnadendekrete vorhergeht, nicht die einfache rein ideale Erkenntniß, sondern die mittlere Erkenntniß zu verstehen, und die göttliche Vorherbestimmung erscheint folglich nach der Anschauung des Apostels in der von Gott gewählten Gnadenordnung als eine durch die vorhergesehene freie Mitwirkung der Vorherbestimmten bedingte. Kann doch die rein ideale Erkenntniß, die Gott von den Kreaturen und ihren Thätigkeiten als rein möglichen hat, kaum eine Vorkenntniß genannt werden und fällt sie doch mit den bloß von ihr abhängigen Dekreten dem Wesen nach ganz und gar in Eins zusammen. Hätte der Apostel

daher im Sinne der Prädestinatianer und Thomisten nichts anderes sagen wollen als: Welche Gott als freie mitwirkende ewig sich gedacht hat, die hat er auch vorherbestimmt als Solche, deren Mitwirkung er durch absolut wirksame Gnaden bewirken will, so hätte er unstreitig ganz anderes sich ausdrücken müssen.

Die eben erklärte Stelle ist von vorzüglicher Wichtigkeit, weil sie fast die einzige ist, welche über den Grund der göttlichen Vorherbestimmung in ausdrücklicher Weise sich ausspricht. In den meisten übrigen Stellen, worin der Apostel diesen Gegenstand behandelt, faßt er bloß das Eine Moment, wodurch die Erlösung und Beseligung des Menschen bedingt ist, ins Auge, nämlich die göttliche Gnade und den göttlichen Rathschluß, nicht aber das göttliche Vorhersehen der freien Mitwirkung als das die göttliche Auswahl leitende und in den göttlichen Rathschluß aufgenommene Moment. Eben dadurch entsteht der Schein, als sei der göttliche Prädestinationsrathschluß nach dem Apostel ein durchaus unbedingter und als gelangten die Vorherbestimmten zur Glorie nicht deshalb, weil sie der Gnade entsprechen, sondern als entsprächen sie der Gnade, weil sie prädestinirt sein. In allen diesen Stellen wird jedoch das göttliche Vorhersehen nur nicht ausdrücklich hervorgehoben; aber es ist stillschweigend vorausgesetzt und sie können füglich, ja sie müssen in diesem Sinne gedeutet werden. Wenn z. B. in der h. Schrift gesagt wird, daß alle diejenigen an Christus geglaubt hätten, welche aus seinen Schafen sein (Joh. 10, 20) oder welche zum ewigen Leben verordnet sein (Ap. 13, 48), so kann man diesen Aussprüchen ganz füglich den Sinn unterlegen: Es glaubten, so viele Gott ewig vorhergesehen, daß sie der Gnade des Glaubens, wenn er sie ihnen darbiete, zustimmen werden, und so viele er in Folge dieses Vorhersehens zum Glauben und zum ewigen Leben vorherbestimmt hat. Auch die Stelle im Epheserbriefe 1, 4 ist nicht nothwendig im Thomistischen Sinne zu verstehen und dasselbe gilt von der berühmten Stelle des Römerbriefes (Kap. 9), worin von den beiden Typen der Prädestinirten und Reprobirten, Jacob und Esau die Rede ist. Auch diese Stelle lehrt nur, daß der göttliche Gnadenrathschluß ein durchaus freier und unverdienter sei, unabhängig von vorhergehenden selbstständig erworbenen Verdiensten; Gott habe Alle, auch die Erwählten in dem angestammten Verderben belassen oder eine andere Gnadenordnung wählen können,

worin Viele derselben ihr Heil nicht würden gewirkt haben, und der tiefere Grund der göttlichen Auswahl sei also in letzter Instanz der göttliche Wille, das freie göttliche Erbarmen; daß aber der göttliche Wille sich nicht durch seine Vorkenntniß habe leiten lassen und in der gegenwärtigen Gnadenprovidenz irgend einen Menschen erwählt habe, dessen freie Mitwirkung er nicht zuvor gesehen, das wird in dieser Stelle in keiner Weise negirt und ausgeschlossen.

Auch die Väter lehren und vertheidigen überall nicht eine absolute und unbedingte, sondern eine durch das Vorhersehen der freien Mitwirkung bedingte Prädestination [1]), und auch der heil. Augustin macht keine Ausnahme. Schon die Definition, die Augustin von der Prädestination gibt: sie sei das Vorherwissen und die Vorherbereitung der Wohlthaten Gottes, durch welche ganz gewiß Alle gerettet werden, die gerettet werden, zeigt zur Genüge, wie sehr die Idee einer absoluten Prädestination seinem Gedankenkreise ferne lag. Denn wozu die Aufnahme jenes Elementes in den Prädestinationsbegriff, wenn die göttliche Auswahl schlechthin eine auf der göttlichen Willkür und Machtvollkommenheit beruhende ist? In dem Systeme absoluter Dekrete, absolut wirksamer Gnaden bedarf es ja schlechterdings nicht des auf den Erfolg der Gnade bezüglichen göttlichen Vorhersehens, damit der Gnadenrathschluß zu Stande komme; Gott schaut hier vielmehr die freie Mitwirkung der Kreaturen, die bedingtzukünftige wie die absolut kommende einzig erst in Folge seiner absoluten Dekrete; wohl aber bedarf es jenes Vorhersehens in einem Systeme,

1) Der h. Prosper behauptet dieses ausdrücklich von den älteren Vätern in einem Schreiben an den h. Augustin: Paene omnium (S. patrum) par invenitur et una sententia, qua propositum et praedestinationem Dei secundum praescientiam receperunt, ut ob hoc Deus alios vasa honoris, alios contumeliae fecerit, quia finem uniuscuiusque praeviderit et sub ipso gratiae adiutorio in qua futurus esset voluntate et actione praescierit. Epist. Aug. 225. n. 8. Cf. Iren. adv. haer. l. 4. c, 76: Deus omnia praesciens utrisque (bonis et malis) aptas praeparavit habitationes . . . . Orig. in c. 1. ad Rom. n. 3. Evidenter ostendens, quod eos, quos praescivit Deus tales futuros, ut Christo se in passionibus conformarent, ipsos etiam conformes ac similes imaginis eius praedestinavit et gloriae. Praecedit ergo praescientia Dei, per quam noscuntur, qui in se labores ac virtutes habituri sint, et ita praedestinatio sequitur. Cf. Chrys. hom. II. in c. 1. Ephes. V. 11. et hom. 66 in Matth. Hilar. in Ps. 64. n. 5. Ambros. de Fide l. 5. c. 6. Hier. in c. 150 ad Hedib. c. 10.

welches, wie das Augustinensische, ganz unbedingt die kreatürliche Freiheit als einen wesentlichen Mitfaktor im Processe des Heils festhält. Gott kann nach Augustin Alle retten und selig machen, aber nur auf Kosten der Freiheit, und dieses will Gott nicht; er hat es vielmehr für besser gefunden, sich selber zu beschränken," auf daß die Menschen sein, was sie selber sein wollten, daß sie nicht gut wären ohne erhabenen Lohn und nicht böse ohne darauf folgende Strafe [1])." Gott ist daher nicht einzig und ausschließlich das in der Weltgeschichte und ihren Ereignissen wirksame Princip, sondern der freie kreatürliche Wille ist, allerdings in sekundärer Weise ein wesentlicher Mitfaktor, und es bedarf folglich nach Augustin für Gott eines ewigen von absoluten Dekreten durchaus unabhängigen Vorhersehens der freien Thätigkeiten als bedingtzukünftiger, damit ein ewiger göttlicher Weltplan und eine ewige Auswahl ohne Gefährdung der Freiheit sich vollziehe. Auf die Frage, wie Gott von Ewigkeit eine bestimmte Anzahl Menschen mit Uebergehung der Uebrigen zur Glorie habe auserwählen können, antwortet er ausdrücklich: „Ich sehe nicht, wie dieses anders geschehen konnte als auf Grund der Präscienz [2]);" d. h. Gott hat das freie Verhalten seiner Kreaturen der Gnade gegenüber als bedingtzukünftiges ewig geschaut und demnach hat er seinen Gnadenrathschluß festgestellt. Die Lehre der Pelagianer, daß der Erwachsene nur auf Grund seiner vorhergesehenen Verdienste zur Glorie vorherbestimmt sei, verwirft Augustin einzig insofern, als sie jene Verdienste als rein natürliche, selbstständige Verdienste begriffen, und er bemerkt ausdrücklich: „Würden sie unsere Verdienste so auffassen, daß sie dieselben zugleich als Gnadengeschenke anerkännten, so wäre diese Lehre nicht zu verwerfen [3])."

Der h. Augustin ist demnach in keiner Weise Absolutist, sondern er lehrt klar und entschieden eine durch die vorhergesehene freie Mitwirkung mit der Gnade bedingte Vorherbestimmung. Daneben hält er aber die Freiheit und Unverdientheit der göttlichen Gnadenwahl den Pelagianern gegenüber unbedingt fest und er beruft sich dafür insbesondere auf die Argumentation des Apostels im Römerbriefe

1) Cf. De genes. ad litt. XI. 12.
2) Lib. q. II. n. 6.
3) De grat. et lib. arb. 15.

(Kap. 9); aber er thut es in der rechten Weise. Ohne alles vorhergehende Verdienst wird nach ihm nur die erste zuvorkommende Gnade, womit der Heilsproceß beginnt, gegeben; jede nachfolgende Gnade aber hat die freie Mitwirkung mit der vorhergehenden zu ihrer Voraussetzung, sie wird daher nicht ohne eine Art von Verdienst (de congruo) gegeben [1]) und dasselbe gilt folglich von der darauf bezüglichen Vorherbestimmung. Wenn der h. Augustin mitunter die Idee einer durchaus in jedem Sinne unbedingten Prädestination zu vertheidigen scheint, so bezieht sich dieses entweder auf die Vorherbestimmung zu der ersten zuvorkommenden Gnade, die auch nach ihm eben so unbedingt als durchans allgemein ist oder es ist von einer Prädestination zu verstehen, welche nicht bedingt ist durch das Vorhersehen eines Verdienstes als eines absolut schon kommenden, wobei aber durchaus bestehen bleibt, daß sie bedingt ist durch das Vorhersehen eines bedingtzukünftigen Verdienstes. Augustin stellt sich überall eben so wie der Apostel Paulus auf den Standpunkt der scientia media, wenn er die Prädestination bespricht, und von diesem Standpunkte mußte er wirklich eine praedestinatio ante praevisa merita gratiae ut absolute futura, aber post praevisa merita gratiae ut conditionate futura lehren und vertheidigen.

Die Kirche selbst hat in doctrineller Weise nicht darüber entschieden, ob die Thomistische oder die Molinistische Ansicht den Vorzug verdiene; aber in ihren liturgischen Aussprüchen begünstigt sie doch unstreitig die Molinistische Auffassung, indem sie die göttliche Vorherbestimmung abhängig macht von der vorhergesehenen freien Mitwirkung mit der Gnade [2]).

1) De praedest. ss. 7. Quis autem dicat, eum qui iam coepit credere, ab illo, in quem credidit, nihil mereri? Unde fit, ut iam merenti cetera dicantur addi retributione divina, ac per hoc gratiam Dei secundum merita nostra dari.

2) Secreta pro vivis et defunctis: Deus, cui soli cognitus est numerus electorum in superna felicitate locandus: tribue, quaesumus, ut intercedentibus omnibus sanctis tuis, universorum, quos in oratione commendatos suscepimus, et omnium fidelium nomina beata praedestinationis liber (im weiteren Sinne) adscripta retineat. Or. pro viv. atque defunctis: Deus, qui vivorum dominaris simul et mortuorum, omniumque misereris, quos tuos fide et opere futuros esse praenoscis etc.

§. 95.

Eigenschaften und Wirkungen der Prädestination. Ungewißheit derselben. Zahl der Prädestinirten.

1) Nach der gegebenen Darstellung ist die Prädestination ein Akt der göttlichen Allwissenheit und der göttlichen Allmacht, ein actus intellectus et voluntatis. Gott sieht von Ewigkeit her vorher, daß er eine bestimmte Anzahl von Menschen ohne Nachtheil für das Ganze schlechthin auf dem Wege der bloßen Gnade beseligen könne, und eben so sieht er vorher, daß eine andere bestimmte Anzahl von Menschen, wenn er sie in diese bestimmten Lebensverhältnisse versetzt und ihnen dieses bestimmte Maß von Gnaden zuwendet, frei ihr Heil wirken werde, und er beschließt deshalb aus reiner unverdienter Liebe und Güte, diese Menschen auf dem vorhergesehenen Wege wirklich zu beseligen und sie deshalb in jene bestimmten Lebensverhältnisse zu versetzen und ihnen jenes bestimmte Maß von Gnaden zu geben. Insofern nun die göttliche Präscienz eine absolut untrügliche ist und der absolute göttliche Wille weder in sich selbst einer Wandelbarkeit unterliegt noch auch von Außen überwunden werden kann, sondern nothwendig sein Ziel erreicht, insofern erreichen die so Vorherbestimmten ganz gewiß und sicher, mit Nothwendigkeit das, was ihnen durch die reale göttliche Vorherbestimmnng zugedacht und zubereitet ist; Niemand kann sie der Hand Gottes entreißen und ihre Zahl kann weder vermehrt noch vermindert werden. Absolute Sicherheit und Unveränderlichkeit sind also die ganz wesentlichen und nothwendigen Eigenschaften des göttlichen Prädestinationsbeschlusses, und eben diese Eigenschaften hebt auch die h. Schrift ausdrücklich hervor, wenn sie sagt: „Meine Schafe hören meine Stimme und ich kenne sie und sie folgen mir nach und ich gebe ihnen das ewige Leben, in Ewigkeit werden sie nicht zu Grunde gehen und Niemand wird sie meiner Hand entreißen [1])." Ganz dasselbe lehren denn auch die Väter [2]).

---

1) Joh. 10, 27—28. Cf. Matth. 24, 24. Rom. 8, 33. 2. Tim. 2, 19.

2) Cf. Augnst. de correptione et gratia cap. 7: Horum si quisquam perit, fallitur Deus, sed nemo eorum perit, quia non fallitur Deus; horum si quisquam

2) Anlangend die Wirkungen der göttlichen Prädestination, so versteht man darunter alles das und nur das, was mit dem ewigen Heile der Prädestinirten in Verbindung steht, zu demselben hinführt und für diesen Zweck von Gott gewollt und geordnet ist; man versteht darunter alles das, was Gott in Folge seines Prädestinationsbeschlusses will und beschließt, um seine Erwählten ihrem Ziele entgegenzuführen. Zu den Wirkungen der Prädestination gehören also vorzugsweise alle die übernatürlichen Gnaden, welche Gott seinen Prädestinirten in der Zeit zuwendet, also die aktuelle und habituelle Gnade, das Princip der guten Werke und die guten Werke selbst, insbesondere das donum perseverantiae und endlich die ewige Verherrlichung derselben oder um mit dem Apostel Paulus zu sprechen, es gehören dahin die vocatio, die Berufung zum lebendigen Glauben an Christus, die iustificatio, die Befreiung von der Schuld und die Mittheilung der heiligmachenden Gnade und die glorificatio: Quos praedestinavit, hos et vocavit et quos vocavit hos et iustificavit u. s. w. Alle diese Wohlthaten werden dem Menschen unmittelbar kraft der göttlichen Prädestination gespendet und sie sind daher die effectus primarii derselben. Außerdem rechnet man noch zu den Wirkungen der Prädestination als effectus secundarii die vielen äußeren Gnaden, welche Gott seinen Erwählten zuwendet und denen er eine Beziehung gibt zu ihrer Heilswirkung, z. B. gute Beispiele, das Glück im Christenthum von frommen christlichen Aeltern geboren zu werden, eine gute Erziehung, Krankheiten, Leiden, welche Gott seinen Erwählten sendet, um sie zu prüfen und im Guten zu kräftigen, ein früher Tod oder ein langes Leben, insofern das Eine oder Andere dem Erwählten zum Heile gereicht, ja selbst die Zulassung der Sünde, insofern sie per accidens dazu dienen kann, ihn demüthiger und vorsichtiger zu machen, insofern seine Wiedererhebung und Bekehrung ihm lebendig die göttliche Barmherzigkeit zur Anschauung bringt und seiner Liebe neue und höhere Nahrung gibt u. s. w. Endlich gehören zu den effectus secundarii auch noch die vielen natürlichen Wohlthaten, welche Gott seinen Erwählten spendet und denen er ebenfalls

---

perit, vitio humano vincitur Deus, sed nemo eorum perit, quia nulla re vincitur Deus und im cap. 18: Praedestinatorum certus est numerus, ut nec addatur eis quisquam nec minuatur in illis. Cf. Fulgent. de fide 25.

eine Beziehung gibt zu ihrer Heilswirkung z. B. ausgezeichnete Talente, insofern der Erwählte sie aus höheren Motiven anwendet zur Verherrlichung Gottes und durch ihren guten Gebrauch sich Verdienste erwirbt. In dieser Beziehung sagt der Apostel (Röm. 8): „Denen, die Gott lieben, wirkt Alles mit zum Guten, denen, welche nach seinem Beschlusse berufen sind als Heilige u. s. w.“

3) Es ist ein entschiedener Lehrsatz der katholischen Kirche, daß der Mensch niemals, es sei denn durch eine specielle göttliche Offenbarung, eine absolute dogmatische Gewißheit darüber besitzen könne, ob er zu der Zahl der Prädestinirten gehöre oder nicht. Die Wahrheit dieses Grundsatzes ergibt sich schon unmittelbar aus dem, was früher über die Ungewißheit der eigenen Rechtfertigung und des Beharrens in derselben gesagt worden ist. Der Mensch, wie er ist, kann sich täuschen über seine inneren sittlich-geistigen Zustände und er täuscht sich gar nicht selten; er kann auch bei der schärfsten Selbstbeobachtung niemals mit absoluter dogmatischer Gewißheit darüber entscheiden, ob er wirklich der Sünde innerlich abgestorben sei, ob er Gott wahrhaft liebe von ganzer Seele und ganzem Herzen. Insbesondere muß der Mensch im Gefühle seines Wankelmuthes und seiner Unbeständigkeit stets besorgt sein und er kann niemals eine absolute Gewißheit darüber besitzen, ob er in der guten Richtung bis zum Ende beharren, ob er im Zustande der Gnade dahinsterben werde, ob Gott ihm, wenn er das Unglück haben sollte, den Stand der Gnade zu verlassen, mit Rücksicht auf das Ganze die Gnade zur Wiederanknüpfung des höheren Verhältnisses nochmals darbieten könne und werde; und eine absolute Gewißheit im Betreff der eigenen Rechtfertigung, der Gnade der Beharrlichkeit und der dadurch bedingten ewigen Beseligung ist also für den Menschen, der sich nicht einer speciellen göttlichen Offenbarung erfreuet, absolut unmöglich. Insofern nun die Rechtfertigung, die Gnade der Beharrlichkeit und die ewige Beseligung die wesentlichen Wirkungen der Prädestination sind, insofern entscheidet ihre nachgewiesene Ungewißheit auch für die Ungewißheit der Prädestination; sie entscheidet dafür, daß der Mensch niemals eine absolute Gewißheit darüber besitzen kann, ob er zu der Zahl der Erwählten gehöre oder nicht, daß nur Gott selbst ihm das Geheimniß derselben enthüllen könne. Die biblische Wahrheit dieses Satzes ergibt sich inbesondere daraus, daß die h. Schrift die Gläubigen fort-

während ermahnt, in Ansehung ihres Heils nicht ohne Besorgniß zu sein, vielmehr mit Furcht und Zittern ihr Heil zu wirken [1]; die heil. Schrift könnte nicht in dieser Weise ermahnen, wenn der Mensch jemals eine absolute Gewißheit von seiner Erwählung zum ewigen Leben besitzen könnte. Daß nun eine solche Ungewißheit nicht, wie die Prädestinatianer behaupten, lähmend auf das sittliche Streben des Menschen einwirke und nicht zur Verzweiflung führe, sondern vielmehr nur zur Wachsamkeit und zum unaufhörlichen Fortstreben auffordere und ermuntere, das ist in dem Früheren ebenfalls schon gezeigt worden. Jene Ungewißheit ist durchaus heilsam für den Menschen und zum Wohle seiner Auserwählten von der göttlichen Weisheit so geordnet. Könnte der Mensch in Betreff seiner Prädestination ganz sicher und gewiß sein, nun dann würde sich leicht alles höhere Streben bei ihm verlieren und er seines Heils verlustig gehen; Gott würde ihn alsdann nicht vorhergesehen haben und nicht haben vorhersehen können. Jene Ungewißheit ist also ebenfalls eine jener vielen Gnaden, durch welche Gott seine Auserwählten ihrem Ziele entgegenführt.

Mit der Schriftlehre steht die Traditions- und Kirchenlehre in vollkommener Uebereinstimmung. „Kein Sterblicher, sagt der heil. Augustin (de corrept. et gratia 13), darf, so lange er im Fleische wandelt, sich rühmen, zu den Auserwählten zu gehören," und eben so sagt die Synode von Trient (S. VI. C. 12. Cf. Can. 16): „Nur vermittest einer speciellen Revelation kann man wissen, welche Gott sich auserwählt hat."

4) Die Zahl der Prädestinirten (numerus praedestinatorum) ist uns gänzlich unbekannt. Die älteren Theologen sprechen hierüber zwar mancherlei Vermuthungen und Ansichten aus z. B. die Zahl derselben komme gleich der Zahl der gefallenen Engel; allein es sind dieses offenbar nur Vermuthungen einer bloßen Willkür und mit Recht bemerkt der h. Thomas über diese Meinungen (p. 1. q. 23. art. 7): „Sed melius dicitur, quod soli deo est cognitus numerus electorum in superna felicitate locandus." Wenn nun so die Zahl der Prädestinirten unbekannt ist, so ist doch mit Rücksicht auf die Stellen bei

---

1) Rom. 9, 20. 1. Cor. 10, 17. Phil. 2, 12.

Matth.: „Viele sind berufen, aber wenige ausgewählt (20, 14);" „wie enge ist die Pforte und wie schmal der Weg, der zum Leben führt, und wenige sind, die ihn finden (7, 13)," wohl gewiß, daß die Zahl der Reprobirten verhältnißmäßig eine viel größere sei, als die der Vorherbestimmten. Ja es ist die Ansicht der meisten Väter, daß es selbst unter den Gläubigen mehr Reprobirte als Prädestinirte gebe [1]). Hiebei besteht nun aber, daß die Zahl der Prädestinirten doch an sich und absolut genommen eine sehr große sei, wie die Apocalypse im Kap. 7 dieses denn auch andeutet; der heilige Seher erblickt große unzählbare Schaaren der Erwählten aus allen Völkern, die da angethan mit weißen Kleidern stehen vor dem Throne Gottes und ihm dienen Tag und Nacht.

§. 96.

Von der Reprobation.

Der Prädestination steht gegenüber die Reprobation und zwar versteht man darunter im Allgemeinen jenen ewigen *unveränderlichen* Beschluß Gottes, vermöge dessen er eine bestimmte Anzahl von Menschen zum ewigen Leben und zu den wirksamen Mitteln der Seligkeit nicht vorherbestimmt und weiterhin wegen ihrer Mißverdienste zum ewigen Verderben verurtheilt hat. Die göttliche Verwerfung ist daher theils eine negative theils eine positive. Während die erstere bloß schlechthin in dem rein Negativen, in der Nichtvorherbestimmung, in der Nichtaufnahme einer bestimmten Anzahl von Menschen unter die Zahl der Erwählten besteht, so besteht dagegen die positive Reprobation in dem ewigen Beschlusse Gottes, alle diejenigen, welche in

1) Cf. Chrysost. Homil. 40. Greg. Hom. 19 in Evang. Andere Väter und Theologen sprechen die Ansicht aus, daß es mehr Auserwählte als Reprobirte gebe und berufen sich dafür auf die Parabel unseres Herrn, welcher das Himmelreich mit einem Hochzeitsmahle vergleicht, von welchem ein Einziger der Gäste ausgeschlossen wurde, weil er kein hochzeitliches Kleid trug. Andere sagen, es würden der Auserwählten so viele sein als der Verdammten, und stützen sich dafür auf die Parabel von den fünf weisen und fünf thörichten Jungfrauen.

dem Zustande der Todsünde aus diesem Leben scheiden, positiv von der ewigen Beseligung auszuschließen und dem ewigen Verderben anheim zu geben. Daß es nun zum Wenigsten eine Reprobation im letzteren Sinne in Gott wirklich gebe, das ist einleuchtend und bedarf keiner näheren Nachweisung. Gott verwirft und verurtheilt ja wirklich, wie die h. Schrift überall lehrt, alle diejenigen zum ewigen Verderben, welche im Zustande der Todsünde dahinsterben; insofern nun Alles, was in der Zeit durch göttliche Kausalität geschieht, von Ewigkeit her durch Gott beschlossen ist, insofern hat er auch die Verwerfung aller derjenigen, welche in der Zeit wirklich zum ewigen Verderben verurtheilt werden, von Ewigkeit her schon beschlossen, und an der Realität einer ewigen, positiven Reprobation kann daher nicht gezweifelt werden. Die weitere Frage kann hier vielmehr nur die sein, wie jene positive Verwerfung in Gott statt finde, ob der Grund derselben einzig in Gott oder auf Seite der Kreatur, in ihrem realen Mißverdienste zu suchen sei, ob die göttliche Willkür oder die vorhergesehenen realen Mißverdienste der Grund derselben seien?

Nach der Ansicht der Prädestinatianer ist der Grund jener ewigen Verwerfung einzig in Gott, in seiner Schöpferwillkür zu suchen; Gott hat in absoluter Machtvollkommenheit ohne alle Rücksicht auf künftige Verdienste oder Mißverdienste und bevor er dieselben als real zukünftige schauete, eine bestimmte Anzahl von Menschen zum ewigen Leben und eine andere Anzahl zum ewigen Verderben positiv vorherbestimmt; vermöge dieser seiner Vorherbestimmung knechtet Gott den freien Willen und er zwingt ihn, entweder gut oder schlecht zu handeln; nicht die vorhergesehene Schuld, sei es Erbschuld oder wirkliche Schuld, ist der Grund und das Motiv jener positiven göttlichen Reprobation, sondern einzig die göttliche Willkür ist es; die Mißverdienste sind erst Folge und Wirkung der göttlichen Verwerfung [1]).

Die katholische Kirche hat diese prädestinatianische Ansicht von jeher mit aller Entschiedenheit als häretisch verworfen und ihr gegenüber stets an der Behauptung festgehalten, daß die positive göttliche Verwerfung schlechthin in den Kreaturen ihren Grund habe und durch ihre vorhergesehenen realen Mißverdienste motivirt sei. Die katholische Kirche lehrt in dieser Beziehung zunächst ganz allgemein, daß Gott

---

1) Cf. Calvin. Instit. l. 3. c. 21.

nur die von Ewigkeit her verworfen habe, welche er als Todsünder real vorhergesehen, und dasselbe lehren Schrift und Tradition. Bei Matth. 25, 41 z. B. heißt es ausdrücklich: Weichet von mir, ihr Verfluchten, in das ewige Feuer u. s. w.; denn ich war hungrig und ihr habt mich nicht gespeiset u. s. w. Die Sünden der Verworfenen sind also der reale Grund und die Ursache ihrer positiven Verwerfung; und das Vorhersehen derselben ist und war folglich auch der Grund des auf sie bezüglichen ewigen göttlichen Reprobationsbeschlusses. Gott will nicht den Tod des Sünders, sondern daß er sich bekehre und lebe, er will und hat das ernstlichste Verlangen, daß Alle selig werden und zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen [1], und wenn daher sein gnädiger Wille an Vielen nicht zur Ausführung gelangt, sondern in Zorn und Haß sich verkehrt, so kann der Grund lediglich darin liegen, daß sie demselben eigenwillig widerstreben; der Grund ihrer positiven Verwerfung kann nur ihre finale Unbußfertigkeit sein. In demselben Sinne und Geiste äußern sich die sämmtlichen Väter und der h. Augustin insbesondere verwirft mit Abscheu die entgegengesetzte Ansicht. Bonus est Deus, sagt er (contr. Jul. III. 8), iustus est Deus; potest aliquos sine bonis meritis liberare, quia bonus est; non potest quemquam sine malis meritis damnare, *quia* iustus est. Mit Recht beruft sich hier der h. Augustin auf die göttliche Gerechtigkeit, um das Verwerfliche und Vernunftwidrige der strengen Prädestinationstheorie darzuthun. Strafe kann und darf nach allen unsern Begriffen von Gerechtigkeit nur dort sein, wo Schuld ist; omnis poena, si iusta est, peccati poena est et supplicium nominatur (de lib. arbitri. lib. 3, cap. 18); und Gott als der Gerechte hat daher nothwendig nicht rücksichtslos, sondern mit Rücksicht auf das vorhergesehene reale Mißverdienst seinen Reprobationsbeschluß gefaßt. Auch das zweite Concilium von Orange und die Synode von Valenze verdammt ausdrücklich den Irrthum der Prädestinatianer, und dasselbe geschieht von Seite des Tridentinums [2].

---

1) Ezech. 18, 23. 1. Timoth. 2, 4. 2. Pet. 3, 9.

2) Conc. Araus. C. 25. Aliquos ad malum divina potestate praedestinatos esse, non solum non credimus, sed etiam, si sunt, qui tantum malum credere velint, cum omni detestatione illis anathema dicimus. Conc. Valent. C. 3. Fidenter fatemur . . . in damnatione periturorum malum praecedere iustum Dei iudicium. C. Trident. S. VI. C. 17. Siquis iustificationis gratiam non nisi prae-

Die als wirklich kommend vorhergesehene Schuld ist demnach nach Vernunft und Christenthum einzig der Grund der positiven göttlichen Reprobation und die weitere Frage kann hier daher nur die sein, ob etwa die Erbschuld, wie ein Theil der Prädestinatianer, die Infralapsarier behaupten, für sich allein schon den göttlichen Reprobationsbeschluß motivire d. h. ob Gott bloß wegen der Erbschuld und mit Rücksicht auf sie, bloß supposito peccato originali, in reiner Willkür einen Theil der Menschen zur negativen oder positiven Unseligkeit vorherbestimmt habe. Daß aber auch diese Frage durchaus zu verneinen sei, das ergibt sich mit hinlänglicher Klarheit aus den eben angeführten Schriftstellen, sowie insbesondere aus der von Schrift und Kirche so nachdrücklich eingeschärften Wahrheit, daß Christus für alle Menschen ohne Ausnahme gestorben sei und für Alle objektiv genuggethan habe. Die Kirche insbesondere lehrt in dieser Hinsicht, wie früher gezeigt worden ist, daß Gott allen Erwachsenen, welche zum Vernunftgebrauche hindurchgedrungen sind, die Gnade der Rechtfertigung anbiete und daß sie daher, wenn sie verloren gehen, nicht in Folge eines absoluten göttlichen Prädestinationsbeschlusses, sondern in Folge ihrer realen Mißverdienste verloren gehen, daß einzig ihre vorhergesehene persönliche Schuld der Grund ihrer Verwerfung sei. Die unmündigen Kinder, welche ungetauft dahinsterben, gelangen allerdings wegen der auf ihnen lastenden Erbschuld nicht zum ewigen Leben; aber der Grund ihrer Ausschließung ist doch nicht, wie ebenfalls früher erörtert ist, ein ewiger, unbedingter göttlicher Reprobationsbeschluß, sondern die Verhältnisse sind es, welche sie von dem Empfange der auch für sie bestimmten Taufgnade ausschließen, Verhältnisse, die Gott wohl leiten, aber nicht in absoluter Machtvollkommenheit beherrschen kann, will und darf, ohne ein größeres Gute zu verhindern. Gott will auch ihr Heil und er hat das Mittel der Taufe für sie geordnet; aber die natürlichen Verhältnisse, die Nachlässigkeit oder Schlechtigkeit der Aeltern u. s. w. machen die Anwendung jenes Mittels unmöglich; sie verbleiben durch fremde Schuld in der massa damnata und gehen negativ verloren.

---

destinatis ad vitam contingere dixerit, reliquos vere omnes, qui vocantur, vocari quidam, sed gratiam non recipere, utpote divina potestate praedestinatos ad malum, a. s.

Bis hierher sind alle kirchlichen Theologen durchaus einig; Alle lehren und behaupten, daß die positive göttliche Reprobation in Gott nur statt finde mit Rücksicht auf das vorhergesehene reale Mißverdienst der Menschen (Erbschuld oder wirkliche Schuld). Außer dieser positiven göttlichen Reprobation statuiren nun aber viele Theologen in Gott noch eine rein negative, durch kein vorhergesehenes reales Mißverdienst bedingte Reprobation, eine ewige Nichtvorherbestimmung einiger Menschen zur Seligkeit und zu den wirksamen Mitteln der Seligkeit, eine ewige Nichtaufnahme in die Zahl der Prädestinirten, ein ewiges, unveränderliches Nichtwollen Gottes, daß einige Menschen zu den wirksamen Mitteln der Seligkeit und somit zur Seligkeit selbst gelangen sollen. Es besteht diese negative Reprobation bloß in dem Mangel des zum Heile prädestinirenden Willens in Gott, und sie ist daher wohl zu unterscheiden von der ewigen positiven Verwerfung einiger Menschen, welche nur mit Rücksicht auf die realen Mißverdienste der Menschen statt findet. Mit jener Nichtvorherbestimmung ist nach der Ansicht dieser Theologen durchaus vereinbar, daß Gott den geneigten Willen hat, auch sie zu retten und daß er ihnen alle jene Gnaden gibt, womit sie ihr Heil wirken könnten; Gott will nur nicht auch sie durch Ertheilung eines höhern Maßes von Gnaden zum ewigen Leben hinführen und ihre vorhergesehene Unbußfertigkeit nicht verhindern, sondern zulassen, er schafft sie nicht als seiner Gnade Widerstrebende und er intendirt nicht ihr Widerstreben, sondern er ruft sie ins Dasein, obschon er ihr Widerstreben, ihre Unbußfertigkeit vorhersieht; er verhält sich rein negativ, passiv, ohne damit ihre Verwerfung zu beschließen und positiv zu bewirken, er hat nur nicht in Beziehung auf sie jenen wirksamen Willen, den er in Beziehung auf die Erwählten hat. Es fragt sich daher, ob und wie eine solche negative Reprobation in Gott anzunehmen sei, ob der Grund derselben einzig und allein auf Seite Gottes oder auf Seite der Kreatur zu suchen sei?

Diese Frage wird in Betreff des ersteren Moments von vielen Theologen gänzlich verneint. Nach ihnen ist jene negative Reprobation von der positiven Reprobation der Prädestinatianer nicht wesentlich verschieden und darum eine absolut verwerfliche Idee. Nach anderen Theologen findet jedoch eine wesentliche Verschiedenheit statt, und es ist auch in der That nur Mangel an Unterscheidungkraft,

wenn dieselbe verkannt wird. Jene negative Reprobation ist in Gott nothwendig anzunehmen und zwar in demselben Sinne und aus denselben Rücksichten, weshalb eine ewige unverdiente Vorherbestimmung zu moralischen Verdiensten und zur Seligkeit anzunehmen ist. Nach der frühern Darstellung hat Gott von Ewigkeit her vermöge seiner scientia media vorhergesehen, wie die verschiedenen von Adam abstammenden Menschen in den verschiedenen möglichen Lagen und Verhältnissen mit der Gnade mitwirken oder nicht mitwirken werden, und mit Rücksicht auf dieses sein Vorhersehen hat er den Plan einer Welt entworfen, worin so viele Menschen als möglich auf dem Wege des freien moralischen Verdienstes ihr Heil wirken. Diejenigen nun, welche Gott so in der zunächst theilweise wenigstens rein idealen Welt als treue Kämpfer vorhersah, hat er auch aus reiner unverdienter Liebe und Güte vorherbestimmt und von Ewigkeit her real beschlossen, sie zu wirksamen Verdiensten und zur ewigen Seligkeit hinzuführen. Eben hiermit aber hat Gott alle Uebrigen, von denen er vorhersah, daß sie mit dem Maße von hinlänglicher Gnade, was er ihnen nach seiner Weisheit geben konnte und wollte, nicht mitwirken würden, einfach nicht vorherbestimmt, nicht in die Zahl der Prädestinirten aufgenommen, ohne aber damit für dieses signum rationis ihre Verwerfung positiv zu wollen und zu beschließen. Diese rein negative Reprobation, die Nichtvorherbestimmung ist in Gott in Hinsicht der Erwachsenen einzig motivirt durch das Vorhersehen ihrer Mißverdienste als bedingtzukünftiger, sowie insbesondere durch das Vorhersehen, daß er ihnen ohne Nachtheil für das Ganze kein größeres Maß von Gnade geben könne; sie hat nicht den Charakter der Strafe, eben weil bedingtzukünftige Mißverdienste, die noch auf dem Gebiete der Möglichkeit sich befinden, keine Strafe verdienen, und sie ist daher streng negativ zu fassen. Ungeachtet jener Nichtvorherbestimmung hat Gott immerhin den geneigten Willen, auch sie zu beseligen, er ruft sie mit der Bestimmung zur Seligkeit ins Dasein und er beschließt, ihnen für diesen Zweck alle nothwendigen Gnaden zu geben; der positiv wirksame Beschluß, sie auszuschließen von der ewigen Beseligung und ewig zu verwerfen, folgt erst ratione dem Vorhersehen ihrer Mißverdienste als real zukünftiger. Aus jener Nichtvorherbestimmung folgt bloß der Mangel des besonderen, speciellen Willens in Gott, ihnen jene Gnaden zu geben, womit sie ganz sicher ihr Heil

wirken werden, und zwar hat dieses göttliche Nichtwollen seinen realen Grund nicht etwa in der Erbschuld, der sie unterliegen werden, auch nicht einzig in dem Vorhersehen ihrer Mißverdienste als bedingtzukünftiger; vielmehr bestimmt und gibt ja Gott vielen Menschen, von denen er ein gleiches Mißverdienst vorhersieht, aus reiner Liebe und Gnade ein höheres Maß von Gnaden, womit sie ihr Heil sicher wirken, von zwei gleich großen Sündern wendet er dem Einen die Gnade der Bekehrung und eines seligen Todes zu, den Anderen läßt er in der Verhärtung und so verloren gehen; die vorhergesehenen bedingtzukünftigen Mißverdienste sind also nicht der reale Grund, weshalb Gott sie nicht vorherbestimmt und sie können es um so weniger sein, weil bedingtzukünftige Mißverdienste keine Strafe verdienen, jenes göttliche Vorhersehen leitet vielmehr nur die göttliche Nichtvorherbestimmung; ihren realen Grund hat sie in letzter Instanz einzig im göttlichen Willen, der das Böse zuläßt und zulassen will, um es zu seiner Ehre und Verherrlichung für die Zwecke des Guten und im Interesse der Erwählten zu verwenden. Diese Nichtvorherbestimmung findet demnach in Beziehung auf die Erwachsenen in Gott statt post praevisa demerita ut conditionate futura, gerade so wie die Vorherbestimmung in Gott statt findet post praevisa merita gratiae ut conditionate futura, und die eine, wie die andere hat daher nicht ihren Grund in einer blinden göttlichen Willkür, sondern in den für uns unerforschlichen Absichten der göttlichen Weisheit; aber von der anderen Seite findet sie in Gott statt ante praevisa demerita ut absolute futura, gerade so wie die Vorherbestimmung in Gott statt findet ante praevisa merita gratiae ut absolute futura, und so wie daher die letztere eine durchaus unverdiente ist, so hat auch die erstere nicht ihren eigentlichen positiven Grund in den vorhergesehenen bedingtzukünftigen Mißverdiensten, sie ist keine verdiente Strafe, sondern sie hat ihren Grund in den für uns unerforschlichen Rathschlüssen der göttlichen Weisheit. Eben deshalb nun aber, weil jene Nichtvorherbestimmung in Gott statt findet post praevisa demerita ut conditionate futura, aber ante praevisa demerita ut absolute futura, und bedingtzukünftige Mißverdienste keine Strafe verdienen, ist jene Nichtvorherbestimmung streng negativ zu fassen als bloße einfache Nichtaufnahme in die Zahl der Prädestinirten, nicht aber als eine positive direkte Ausschließung vom ewigen

Leben. Eine solche positive Ausschließung hat offenbar den Charakter der Strafe und sie kann nach allen unsern Begriffen von Gerechtigkeit in Gott nicht eher sein, als bis er den realen Beschluß faßt, und diesen Beschluß in ewiger Weise ausführt, den Beschluß, jene von ihm vorhergesehene und erwählte Weltordnung zu verwirklichen, sie kann in Gott nur dem Vorhersehen ihrer Mißverdienste als real zukünftiger folgen. Jene einfache Nichtvorherbestimmung kann und darf aber in Gott sein und sie steht nicht in Widerspruch mit der göttlichen Gerechtigkeit, eben weil die Prädestination mit ihren Segnungen ein besonderes göttliches Gnadengeschenk ist, worauf kein Mensch und am wenigsten der gefallene Mensch einen Rechtsanspruch hat. Sie muß aber nothwendig in Gott gesetzt und angenommen werden und zwar erscheint diese Annahme als eine durchaus nothwendige, so lange man an der scientia media und an der Idee festhält, daß Gott vom Standpunkte dieser ewigen Erkenntniß aus den Plan seines Reiches festgesetzt und beschlossen hat. Alle diejenigen, welche die göttliche Liebe und Weisheit in der einen oder andern Weise retten konnte und wollte, hat Gott vermöge seiner scientia media als Solche vorhergesehen und eben deshalb aus reiner Liebe und Gnade auch real vorherbestimmt; eben damit hat er aber auch alle Uebrigen nicht vorhergesehen und deshalb auch nicht vorherbestimmt. Diese Nichtvorherbestimmung ist so nothwendig in Gott als die Prädestination nothwendig in ihm ist; aber sie ist etwas rein Negatives und sie wird erst zu einer positiven Vorherbestimmung zur negativen oder positiven Unseligkeit, nachdem Gott den Beschluß wirklich gefaßt und in ewiger Weise verwirklicht hat, jene Weltordnung ins Dasein zu rufen und er demnach die Mißverdienste als real zukünftige schaut; Gott beschließt alsdann die Ausschließung der ungetauft dahin sterbenden Kinder von der himmlischen Seligkeit wegen der auf ihnen lastenden Erbschuld, und eben so beschließt er die Verurtheilung der Erwachsenen zum ewigen Verderben, weil sie die dargebotene Gnade verschmähen, wegen ihrer persönlichen Schuld.

2) In der heil. Schrift findet sich kaum die eine oder andere Stelle, welche über diese negative Reprobation zu sprechen scheint. Die Hauptstelle ist das 9. Kap. des Römerbriefes. Den Zweck, welchen der Apostel in seinem Sendschreiben zu erreichen strebt, ist kein anderer als den Juden und Heidenchristen zu zeigen, daß sie beider-

seits keinen Grund hätten, sich wegen ihres Berufes zum Christenthum zu rühmen; sie seien nicht wegen ihrer Verdienste zur Erkenntniß und zur gläubigen Annahme der christlichen Heilswahrheit gekommen, sondern sie verdankten dieses beiderseits einzig und allein der göttlichen Gnade und Barmherzigkeit; während die Juden das positive göttliche Gesetz übertreten, hätten die Heiden das natürliche Gesetz übertreten, was Gott einem Jeden ins Herz geschrieben, Gott habe sie daher beide nicht wegen ihrer Verdienste, sondern aus reiner Liebe und Gnade zum Christenthum berufen und der Umstand, ob Einer früher Jude oder Heide gewesen, habe gar keinen Einfluß auf diese Berufung gehabt. Diese unverdiente Berufung zum Christenthum treffe nun aber wegen des Ungluubens der Juden größtentheils die Heiden. Diesen letzten Gedanken entwickelt der Apostel dann weiter im 9. Kap. Er spricht im V. 1—6 sein Bedauern darüber aus, daß sie, die Juden, seine Brüder dem Fleische nach, denen doch die Verheißung des Messias u. s. w. geworden sei, von denen er dem Fleische nach selbst abstamme, daß sie nicht zum Heile in Christo gelangten, daß der Erlöser ihnen wegen ihres Unglaubens kein Erlöser werde. Da man hieraus eine Veranlassung entnehmen konnte, an der Wahrheit und Gültigkeit der göttlichen Verheißungen zu zweifeln, so ist sein erstes Geschäft, Gott in Hinsicht der Gültigkeit und Wahrhaftigkeit seiner Verheißungen zu vertheidigen. Die Verheißungen Gottes sind keineswegs ungültig, so bemerkt er deshalb im V. 6—13: „denn nicht alle Nachkommen Israels sind wahre Israeliten und nicht alle Nachkommen Abrahams sind auch Kinder Abrahams, sondern die heil. Schrift sagt (1. Mos. 21, 12): Mit Isaak, nicht mit Ismael wirst du die verheißene Nachkommenschaft erhalten, d. h. die bloße physische Abstammung von Abraham und Israel macht noch nicht zu Kindern Abrahams und Israels und zu Erben der ihnen gewordenen Verheißungen, sondern nur auf diejenigen Nachkommen Abrahams und Jacobs gehen die verheißenen Segnungen hinüber, die Gott dazu besonders erwählt hat." Dieser Satz, daß aus der physischen Abstammung noch nicht die wirkliche Theilnahme an den Verheißungen folge, sondern daß dazu eine besondere göttliche Erwählung nothwendig sei, beweiset und erhärtet der Apostel durch verschiedene Beispiele aus der jüdischen Geschichte. Zunächst beweiset es Isaak, der Sohn der Sara, der dem Ismael vorgezogen wurde, und noch viel

mehr beweisen es die Söhne der Rebekka, die Zwillingssöhne eines und desselben Vaters, des Isaak; „denn da sie, so heißt es V. 11—15, Jacob und Esau, noch nicht geboren waren, mithin noch keinem von beiden weder ein Verdienst noch eine Schuld angerechnet werden konnte, hat Gott erklärt, daß er dem Jacob seine Huld schenke, den Esau aber verwerfe, hasse d. h. zum Wenigsten, ihm nicht seine wirksame Huld schenke; und zwar geschah dieses, damit der Rathschluß Gottes aus freier Wahl bestände, damit der erwählende Vorsatz sich ein für alle Mal als unabhängig erweise von menschlichem Verdienste und als allein abhängig von Gottes Ruf und Willen." Paulus will hiermit sagen: die Verheißung, welche Gott dem Abraham und Isaak gab, daß sie in ihren Nachkommen gesegnet werden sollten, war ganz allgemein; sie erfüllte sich jedoch nicht an allen ihren physischen Nachkommen, sondern nur an den Nachkommen Jacobs; Esau mit seinen Nachkommen wurde davon ausgeschlossen, und diese Theilnahme und Ausschließung hatte nicht ihren Grund in einem Verdienste oder Mißverdienste, sondern einzig in der absoluten Freiheit, womit Gott die Wohlthaten seiner Huld und Liebe vertheilt.

Aus diesen Beispielen läßt Paulus die Juden die Folgerung ziehen: Mit der Verheißung des Messias, welche vorzugsweise dem Jacob und seinen Nachkommen gegeben wurde, verhält es sich in derselben Weise, wie mit den übrigen Verheißungen; wie die übrigen dem Abraham gewordenen Verheißungen z. B. zeitliches Glück nur an denjenigen Nachkommen Abrahams sich verwirklichten, welche Gott nach seinem Rathschlusse ohne Rücksicht auf Verdienste dazu bestimmte, so wird auch das Heil in Christo, das Evangelium u. s. w. nur denjenigen Nachkommen Jacobs zugewandt, welche Gott dazu aus reiner Huld und Liebe ohne Rücksicht auf Verdienste sich auserwählt hat. Gott kann also nicht der Unwahrheit in seinen Verheißungen beschuldigt werden; denn die dem Jacob gewordene Verheißung, daß der Messias sein Volk beglücken werde, ist und war in der göttlichen Intention nicht in dem Sinne allgemein, daß sie nothwendig an jedem einzelnen Gliede des jüdischen Volkes sich realisiren müßte und wirklich realisirte; sie geht vielmehr nur an einem von Gott besonders dazu erwählten Theile, nämlich an den wahren Israeliten in Erfüllung, und die Auswahl dieses Theiles traf Gott nach seiner freien Huld und Liebe.

Die sich hieraus ergebende Lehre des Apostels ist demnach unstreitig folgende: Alle Menschen sind gleich dem Jacob und Esau von Natur aus *einander* völlig gleich, in Folge der Erbsünde gleichmäßig Gegenstände des göttlichen Zornes und die von Gott ewig getroffene Scheidung derselben in Erwählte und Nichterwählte hat daher in höchster Instanz lediglich ihren Grund in dem freien göttlichen Willen, in seinen verborgenen Absichten und Rathschlüssen. Die Idee einer ewigen Nichtvorherbestimmung einer bestimmten Anzahl von Menschen zu den wirksamen Mitteln des Heils und zum Heile ist demnach eine wahrhaft biblische Idee; das vorhergesehene Mißverdienst derselben als ein absolut zukünftiges ist nicht der Rechtsgrund und das Motiv ihrer ewigen Nichterwählung; allein dabei besteht doch, daß in Beziehung auf die Erwachsenen ihr vorhergesehenes Mißverdienst als ein bedingt-zukünftiges eine Rücksicht, ein Mitgrund war, warum Gott gerade sie nicht erwählte und daß er sie erwählt haben würde, wenn er dieses nicht gesehen hätte.

Im V. 14—18 sucht Paulus den Vorwurf der Ungerechtigkeit von jenem göttlichen Verfahren abzuwenden. „Ist nun aber, so fragt er, Gott nicht ungerecht, indem er so verfährt. Das sei ferne, antwortet er, Gott kann nicht ungerecht sein; Gott erklärt selbst, daß er sich für seine Gnadenerweisungen unbedingte Freiheit vorbehalten habe;" denn er sagt zu Moses (II, 23, 19): „Ich ertheile meine Gnade, wem ich will und schenke mein Erbarmen, wem ich will." Paulus beruft sich also zur Rechtfertigung Gottes darauf, daß seine Erwählung aus reiner Liebe und Gnade gegen die erwählten Menschen entspringe und gar nicht durch die Rücksicht auf ein vorhandenes Verdienst bestimmt werde, daß eben deshalb also von Ungerechtigkeit gar nicht die Rede sein könne; „es kommt also, wie er es im V. 16 ausdrückt, nicht auf das Wollen und Rennen, sondern auf Gottes Erbarmen an." Mit dieser Bemerkung des Apostels ist denn auch wirklich jener Vorwurf der Ungerechtigkeit auf eine durchaus gründliche und siegreiche Weise beseitigt. Denn entspringt die göttliche Erwählung aus reiner Huld und Gnade, ist sie eine reine Gunstbezeugung und nicht Schuldigkeit, so kann offenbar von Ungerechtigkeit gar nicht die Rede sein, wenn er Einigen diese Gunst bezeugt, Anderen sie nicht bezeugt; Ungerechtigkeit kann nur dort sein, wo Forderungen und Rechte zu befriedigen sind, der Mensch hat aber keine Rechte und

Forderungen Gott gegenüber, eben weil er kein selbstständiges Verdienst besitzt, und Gott kann daher in der Vertheilung seiner Wohlthaten verfahren, wie er will, ohne irgendwie ungerecht zu werden.

Den Vorwurf der Ungerechtigkeit sucht er dann noch mehr von Gott zu entfernen im V. 17, indem er sich auf das Beispiel des Pharao beruft, den Gott in der Verhärtung, in seinem Sündenzustande beließ, also nicht vorherbestimmte, damit der Name Gottes in Folge der dadurch veranlaßten Wunder auf dem ganzen Erdboden verherrlicht und die Erkenntniß und Verehrung des wahren Gottes befördert werden möchte. „Sagt ja Gott selbst, so bemerkt er, in der h. Schrift 2. Mos. 9, 16: eben dazu habe ich dich Pharao aufgestellt, damit ich an dir meine Macht zeige und damit mein Ruhm auf der ganzen Erde verkündigt werde." In dieser Verhärtung des Pharao hatte noch kein Jude eine Ungerechtigkeit gefunden, und sie selbst hätten also, so läßt er die Juden schließen, auch keinen Grund, in Beziehung auf ihre eigene Verhärtung über Ungerechtigkeit zu klagen.

Das Resultat seiner Widerlegung faßt Paulus dann im V. 18 in den bedeutsamen Worten zusammen: „Er beweiset also Gnade, wem er will und er verhärtet d. h. wie man es mit Rücksicht auf den hebräischen Sprachgebrauch (2. Mos. 1, 17) nothwendig deuten muß, er überläßt der Verstockung, wen er will." Die Idee einer positiven göttlichen Verwerfung findet in diesen Versen nicht ihre Aussprache; wohl aber liegt darin die Idee einer unverdienten Vorherbestimmung und einer durch die Rücksicht auf ein real vorhandenes persönliches Mißverdienst nicht bestimmten Nichtvorherbestimmung ausgedrückt; Gott erwählt nach seiner freien gnädigen Willensentschließung d. h. ohne wenigstens durch ein vorhergehendes Thun der Menscheu moralisch oder physisch bestimmt und genöthigt zu sein, aus der verdorbenen Masse einige Menschen zu den wirksamen Mitteln der Seligkeit und zur Seligkeit selbst; Andere dagegen erwählt und beruft er nicht zu wirksamen Mitteln der Seligkeit und zur Seligkeit und zwar ebenfalls bloß nach seiner freien Willensentschließung, wenigstens nicht bestimmt durch ein Mißverdienst derselben; er hat von Ewigkeit her aus Gründen der Weisheit und Liebe nicht den Willen, ihnen ein solches Maß von Gnaden zu geben, womit sie ganz sicher und unfehlbar ihr Heil wirken würden z. B. sie nicht unmittelbar

nach der Taufe von dem Schauplatze dieses Lebens abzuberufen oder ihnen ein solches Maß von Gnaden zu geben, wodurch ihre selbstverschuldete Verstocktheit noch gehoben werden könnte, obschon er dieses an sich und absolut genommen vermöchte und nach seiner Freiheit könnte.

Im V. 19 beginnt nun eine andere Einwendung, welche der Apostel sich selbst im Namen seiner Gegner macht. Man wird mir einwenden, so bemerkt er: wie kann Gott, wenn sein absoluter Willensbeschluß Alles entscheidet, dem Ungehorsamen und Ungläubigen noch zürnen? seiner Willensmacht kann ja Niemand widerstehen? Ist es möglich, o Mensch? antwortet der Apostel, wer bist du, der du dich gegen Gott, deinen Schöpfer auflehnst? darf denn das Gebilde zum Bildner sagen: warum hast du mich so gemacht? Oder hat nicht der Töpfer Vollmacht über den Thon, aus demselben Stoff ein Gefäß zu anständigen, ein anderes zu unanständigen Gebrauche zu verfertigen?

Die Einwendung also, welche der Apostel sich selbst macht, ist folgende: Hat Gott die Menschen zu willenlosen Werkzeugen seiner unbedingten und allmächtigen Willkür gemacht, bekehrt er einen Theil und verstockt er den andern, so sind die Ungehorsamen und Verstockten außer aller Schuld; denn Gott selbst hat sie verhärtet, dem auch bei dem besten Willen Niemand widerstehen kann. Daher kann Gott denn auch denselben nicht mehr zürnen, er hat sein Recht dazu verloren. Wie reimt sich nun aber alles dieses mit der wahren Vorstellung von Gott, mit seiner Liebe, Güte und Gerechtigkeit?

Selbstredend ist diese Einwendung, wenn ihre Prämissen in den früheren Behauptungen des Apostels gegründet sind, durchaus unwiderleglich. Paulus scheint nur die Richtigkeit jener Einwendung und ihren Zusammenhang mit seinen vorhergehenden Behauptungen anzuerkennen; es scheint dieses wenigstens aus dem zu folgen, was er zunächst zu ihrer Widerlegung vorbringt. Der Apostel weiset nämlich die Einwendung nicht geradezu und von vorneherein als eine falsche zurück, sondern er beruft sich zu ihrer Widerlegung auf das absolute Schöpferrecht Gottes, dem sich die Geschaffenen unbedingt zu unterwerfen haben und über dessen Gebrauch er ihnen keine Rechenschaft schuldig sei. Daß nun dieses keine Widerlegung sei, das ist selbstverständlich. Die Annahme, daß Gott vermöge seines Schöpferrechtes

ganz willkürlich einen Theil der Menschen unbedingt zur Seligkeit, einen anderen zum Verderben positiv bestimmt und ins Dasein gerufen habe und habe rufen können, zerstört durchaus die Grundlage einer heiligen Weltordnung und ist absolut verwerflich. Wenn wir auch annehmen dürfen, Gott könne seine Schöpfungen bilden, wie und wozu er wollte, gleichwie der Töpfer seinen Thon — und wir dürfen und müssen dieses annehmen; die unermeßliche Mannigfaltigkeit und Verschiedenheitigkeit seiner Kreaturen und ihrer Kräfte beweiset es —, so ist doch hier gar nicht die Rede von der ursprünglichen Bildung des Menschen, sondern von einer absichtlichen Verkehrung des Menschen in Hinsicht seiner ihm eingebornen Idee und Bestimmung; eine solche absichtliche Verkehrung erscheint aber als absolut verwerflich und allen göttlichen Eigenschaften widersprechend. Mag auch das Gebilde nicht zum Bildner sagen können, warum hast du mich so gemacht? so hat es doch volles Recht zu ihm zu sagen: nachdem du mich einmal so gemacht hast, wie ich bin, nachdem du mich einmal als freies sittliches Wesen zu dieser Bestimmung erschaffen hast, mußt du mich auch ungestört meine Bestimmung erstreben und erfüllen lassen, du darfst mich daran nicht positiv verhindern; denn damit zerstörtest du dein eigenes Werk und handeltest ungerecht an mir.

Es fragt sich daher, ob jene Einwendung wirklich in den früheren Behauptungen des Apostels begründet sei, ob er behauptet habe, daß Gott unbedingt einige Menschen zur Schlechtigkeit und zum Verderben vorherbestimmt habe? Der Apostel hat in dem Frühern bloß behauptet, daß Gott einige Menschen nicht positiv und absolut zu moralischen Verdiensten bestimmt habe, daß er ihnen nicht eine solche Gnadenprovidenz eröffnet habe, worin sie ganz sicher und unfehlbar zum lebendigen Glauben an die christliche Heilswahrheit gelangen und ihr Heil wirken. Hiermit ist also vereinbar, daß sie durch ihre Schuld der Unseligkeit anheimfallen; sie könnten ihr Heil wirken, sie wirken es aber nicht, weil sie es mit dem ihnen zugemessenen Maße von Gnaden nicht wollen; Gott bestimmt sie aber nicht vorher d. h. er bestimmt ihnen kein solches Maß von Gnaden, womit sie es sicher wirken werden, weil er dieses nach einem Rathschlusse seiner Weisheit nicht will. Mehr als dieses braucht wenigstens nicht in die früheren Behauptungen des Apostels hineingelegt zu werden. Daß nun aber

die Behauptung des Apostels nothwendig in dieser Weise zu beschränken sei und nicht als eine positive absolute Vorherbestimmung zur Unseligkeit gedeutet werden müsse, dafür spricht unverkennbar der V. 22—23: Wenn, heißt es hier, Gott, der seine Strafgerechtigkeit zeigen und Beweise seiner Macht geben wollte, die zum Verderben bestimmten d. h. zubereiteten, reif gewordenen Werkzeuge oder Gefäße des Zornes mit vieler Langmuth ertrug, um eben dadurch seine unermeßliche Herrlichkeit an den zur Seligkeit bestimmten Werkzeugen der Gnade zu zeigen; wer will denn noch, so kann und muß man hier suppliren, Gott in der bezeichneten Weise tadeln, mit ihm rechten und ihn der Ungerechtigkeit beschuldigen? wie kann man denn noch behaupten, daß Gott positiv zum Bösen bestimme und daß der Mensch dem Willen Gottes widerstreben und ihn überwältigen müßte, um gut zu sein? Gott erträgt also nach dem Apostel die Werkzeuge des Verderbens noch mit vieler Langmuth; nun wenn in diesen Worten noch ein Sinn sein soll, so können hier unter den Werkzeugen des Verderbens nur solche gemeint sein, welche nicht unmittelbar durch Gott selbst, sondern die durch ihre eigene freie Schuld eine solche Bestimmung erhalten haben. Wirkte Gott in ihnen selbst die Schlechtigkeit, hätte er die Bösen als Böse selbst geschaffen, so könnte es ja nicht heißen, Gott ertrüge sie noch mit vieler Langmuth; eine langmüthige Ertragung kann offenbar nur in Beziehung auf die persönlichen freien Verschuldungen Anderer statt finden, nicht aber in Beziehungen auf eigene freie Willensentschließungenn und deren Wirkungen.

Nach dem Apostel ist also die Verstockung der Juden ihre eigene Schuld und die Einwendung, welche er sich macht, eine nichtige, die weder in seinen früheren noch späteren Behauptungen einen Grund hat, ja denselben durchaus entgegen ist. Was daher die Widerlegung des Apostels, seine Berufung auf das Schöpferrecht Gottes betrifft, so muß sie hiernach nothwendig ihre nähere Deutung finden und sie darf nicht im Sinne der Prädestinatianer gedeutet werden. Paulus deckt nur nicht geradezu die Falschheit jener Einwendung auf und zwar wohl aus keinem andern Grunde, als weil er glaubt, daß dieselbe zu einleuchtend sei; vielmehr im Gefühle der Wahrheit seiner Lehre verweiset er den Menschen nur auf den großen Abstand, der zwischen ihm und Gott statt finde und der ihm gar nicht erlaube,

mit Gott zu rechten. Um ihm diesen Abstand recht anschaulich zu machen, bedient er sich des Bildes vom Töpfer und vom Thone; so weit der Thon vom Töpfer entfernt sei, so tief stehe der Mensch unter Gott und er könne demnach mit ihm nicht rechten; der schwache Mensch könne die göttlichen Rathschlüsse nicht durchschauen und er müsse sich deshalb alles Urtheils enthalten, wenn Gott einige Menschen ihrer Verhärtung überlasse und nicht von Ewigkeit her positiv vorherbestimmt habe; eine Ungerechtigkeit liege darin durchaus nicht, da ihre Verhärtung von Gott nicht intendirt und ihre eigene Schuld sei; das Recht aber, solche Menschen ungeachtet ihrer vorhergesehenen selbstverschuldeten Verhärtung ins Dasein zu rufen, könne man Gott nicht absprechen, es sei dieses sein absolutes Schöpferrecht. Der Apostel malt nun allerdings dieses Bild von Töpfer etwas weiter aus, so daß der Schein entsteht, als behaupte er, alles, was der Mensch sei im Guten oder Bösen, sei er durch Gott; allein es sind dieses eben nur Ausmalungen, wie aus dem im V. 22 über die göttliche Langmuth Gesagten deutlich erhellt, Ausmalungen, die nicht mehr zur Sache gehören und Paulus nimmt dieselben bloß auf, weil das Bild im A. T., woher es entnommen ist, damit ausgestattet ist (Jes. 29, 16. 45, 9).

Das Resultat dieser exegetischen Entwicklung ist nun folgendes: Gott hat von Ewigkeit her einige Menschen zu den wirksamen Mitteln der Seligkeit d. h. zu solchen Mitteln, welche die Bekehrung, die übernatürliche Erhebung und Beseligung ganz sicher und unfehlbar bewirken, ohne Rücksicht auf ihre als bedingtzukünftige vorhergesehene Mißverdienste d. h. nicht zur Strafe derselben nicht vorherbestimmt. Hiermit ist aber vereinbar, daß Gott den durchaus geneigten Willen hat, auch sie zu retten und daß er sie mit der realen Bestimmung zur Seligkeit ins Dasein ruft, und ein deutlicher Beweis für diese göttliche Geneigtheit liegt eben darin, daß er ihnen solche Gnaden wirklich anbietet, womit sie ihr Heil an sich wirken könnten. Ihre wirkliche Verstockung hat Gott also weder positiv beschlossen noch selbst positiv bewirkt, sondern er hat von Ewigkeit her nur beschlossen, ihnen nicht ein größeres Maß von Gnaden zu geben, womit sie ihr Heil noch wirken könnten, sondern ihre Verhärtung zuzulassen. Hätte Gott ihre Verstockung nicht vorhergesehen, dann würde er sie vorherbestimmt haben, und ihre Nichtvorherbestimmung ist also nicht eine schlechthin

absolute und willkürliche, sondern eine durch ihre vorhergesehene Verstocktheit bedingte. Ihre als bedingtzukünftig vorhergesehene Verstocktheit ist deshalb aber doch nicht der eigentliche Grund, weshalb er keine weiteren Gnaden ihnen spendet und sie nicht vorherbestimmt, ihre ewige Nichtvorherbestimmung ist nicht eine nothwendige Strafe; denn bedingtzukünftige Mißverdienste verdienen keine Strafe, und Gott will nicht den Tod des Sünders, sondern daß er sich bekehre und lebe; vielen verstockten Sünder schenkt Gott ja auch wirklich ein höheres Maß von Gnaden. Gott bestimmt sie vielmehr nicht vorher und er schenkt ihnen in der Zeit kein höheres Maß von Gnaden, weil höhere Zwecke ihn davon abhalten, weil die Rücksicht auf das Wohl des Ganzen es nicht gestattet. Gott will das Heil der Erwachsenen auf freien sittlichen Wegen und er kann insofern im Interesse der Freiheit im Allgemeinen nur ein bestimmtes Maß von Gnaden geben; wenn daher der Mensch mit dem empfangenen Maße nicht mitwirkt und wenn die Rücksicht auf das Ganze es verbietet, in dem einzelnen Falle entweder wie bei den unmündigen Kindern die Gnade überhaupt zu geben, oder wie bei den Erwachsenen ein höheres Maß zu geben, so überläßt er die ersteren ihrem durch die Schuld des Stammvaters bewirkten natürlichen Sündenzustande, er hat sie von Ewigkeit her nicht aufgenommen in die Zahl der Prädestinirten, die Erwachsenen aber überläßt er von Ewigkeit her ihrer Verstocktheit, er gestattet, daß ihre als bedingtzukünftig vorhergesehene Verstocktheit sich verwirklicht d. h. er hat sie ebenfalls aus Rücksicht auf das Ganze nach seiner Freiheit nicht aufgenommen in die Zahl der Erwählten.

Faßt man die Idee der göttlichen Nichtvorherbestimmung in dem bezeichneten Sinne auf, dann hat sie für den Menschen nichts Furchtbares mehr; sie ermahnt vielmehr den Menschen nur aufs Dringendste, mit dem empfangenen Maße von Gnaden treu mitzuwirken.

Aber warum, so kann man hier etwa noch fragen, läßt Gott solche Menschen nicht unerschaffen oder warum läßt er sie nicht als getaufte Kinder dahin sterben? warum verhindert er nicht wie auch immer ihre Verstocktheit, da er es doch könnte? Auf diese Frage antwortet der Apostel: Gott will es nicht, und dieselbe Antwort gibt auch überall der h. Augustin. Auf die weitere Frage aber, warum Gott es nicht wolle, antworten beide: „O Tiefe des Reichthums," und dieses ist in der That die beste Antwort. Aber in dieser Antwort

ist doch einschließlich schon mit ausgesprochen, daß nicht die göttliche Willkür, sondern die göttliche Weisheit das seine Auswahl leitende Princip sei, und insofern darf man auf jene Frage auch diese Antwort geben: Gott bestimmt viele Menschen nicht vorher und er läßt sie ins Dasein treten als die Gefäße seines Zornes, um seine Gerechtigkeit an ihnen zu zeigen, um durch sie, wie es im V. 22 und 23 heißt, seine unermeßliche Macht und Herrlichkeit an den zur Seligkeit bestimmten Werkzeugen der Gnade zu versichtbaren d. h. Gott läßt diese Menschen, die durch ihre eigene Schuld positiv verloren gehen, ins Dasein treten, und er verhindert nicht und er hebt nicht auf ihre Verstockung, damit durch ihren Anblick möglichst viele Menschen vom Bösen abgeschreckt und zum Guten angetrieben würden, damit er in der Vereitlung ihrer bösen Absichten seine Macht und Herrlichkeit offenbare und dadurch die Guten im Guten bestärke; es würden nicht so viele Menschen, wie wir denken dürfen, auf verdienstlichem Wege ihr Heil wirken, wenn ihnen der Anblick des Bösen und der Bösen gänzlich entzogen wäre, und eben deshalb ließ Gott sie ins Dasein treten, ungeachtet er ihr Verderben vorhersah; eine Welt, aus lauter Guten bestehend, konnte Gott vielleicht nicht schaffen oder wenn er es konnte, so wollte er es nicht, weil er das Böse und die Bösen zur Erreichung eines höhern Guten verwenden wollte. Alles dieses darf nun aber nicht, wie die Prädestinatianer thun, so gedeutet werden, als habe Gott ursprünglich rein für sich die Offenbarung seiner Strafgerechtigkeit intendirt und beschlossen und daher, um diesen seinen Beschluß auszuführen, sich selbst positiv Gefäße seines Zornes bereitet. Vielmehr sah Gott nur von Ewigkeit her vorher, daß aus dem Bösen Gutes zu ziehen sei und er verhielt sich deshalb in Beziehung auf das Böse, welches er in der von ihm als durchaus gut intendirten Welt durch die Schuld der Kreaturen als bedingtzukünftig erblickte, rein permissiv, rein negativ; der reale Beschluß, einige Menschen als die Gefäße seines Zornes zu behandeln und an ihnen seine Strafgerechtigkeit zu offenbaren, folgt erst dem Vorhersehen ihrer Mißverdienste als absolut zukünftiger. Hiernach ist denn auch die bekannte Stelle in den Sprichwörtern (15) zu deuten worauf sich die Prädestinatianer berufen: „Gott hat Alles um seiner selbst willen gemacht, selbst den Bösen zu jenem bösen Tage.“ Gott hat allerdings als das absolute Selbst Alles um seiner selbst willen, zur

Offenbarnng seiner Größe und Herrlichkeit geschaffen; allein er hat doch nicht in einem ursprünglichen wirksamen Beschlusse einige Menschen zu Offenbarungen seiner Strafgerechtigkeit bestimmt, sondern diese Bestimmung hat er ihnen erst gegeben, nachdem er ihre Schlechtigkeit vorhersah.

Außer der Stelle im Römerbriefe kommen keine andere Stellen in der h. Schrift vor, welche über die Nichtvorherbestimmung sprechen; man führt zwar noch wohl einige an, allein sie haben keine beweisende Kraft. Dahin gehört z. B. die Stelle im Eccles. 7, 14: „Betrachte die Werke Gottes; Niemand kann den bessern, den Gott verachtet hat.“ Nach dieser Stelle verachtet Gott einige Menschen d. h. er versagt ihnen fernere Gnaden und diese bleiben deshalb in der Unbußfertigkeit. Wie aber dieses Verachten oder dieses Versagen fernerer Gnaden in Gott statt finde, ob ohne Rücksicht oder mit Rücksicht auf ihre Mißverdienste, ob es dem Vorhersehen ihrer Mißverdienste als absolut zukünftiger vorhergehe oder erst als Strafe nachfolge, darüber gibt die Stelle selbst keine nähere Auskunft; höchst wahrscheinlich ist diese Stelle von einem direkten Versagen höherer Gnaden als eigentlicher Strafe, von der finalen Unbußfertigkeit, also von der positiven Verwerfung einiger Menschen in Folge ihrer realen Mißverdienste zu verstehen; jeden Falles aber ist sie nicht nothwendig zu deuten von einer positiven Reprobation im Sinne der Prädestinatianer.

Eine andere Stelle, die man noch wohl anführt, ist die Stelle im 2. Timoth. 2, 20. „Aber in einem großen Hause gibt es nicht nur goldene und silberne Gefäße, sondern auch hölzerne und irdene, einige zu einem ehrenvollen, andere zu einem nicht ehrenvollen Gebrauche.“ In dem großen göttlichen Haushalte gibt es also nach der Lehre des Apostels edle und unedle Gefäße d. h. es gibt im göttlichen Reiche gute und schlechte Menschen und beide müssen den göttlichen Zwecken dienen. Wie jedoch diese guten und schlechten Menschen gut und schlecht geworden sind, ob die schlechten, wie die guten in gleicher Weise und im gleichen Sinne absolut nothwendig sind zur Vollkommenheit des göttlichen Reiches und ob daher beide ihre Bestimmung durch einen absoluten göttlichen Beschluß erhalten haben, wie die Prädestinatianer wollen, darüber gibt die Stelle selbst keinen Aufschluß. An eine positive Bestimmung zur Schlechtigkeit und zur Verwerfung braucht übrigens jeden Falles nicht gedacht zu werden

und es kann daran um so weniger gedacht werden, da nach dem Contexte unter den unedlen Gefäßen zunächst die Sektenhäupter Hymenäus und Philetus gemeint sind, welche nicht durch göttliche Bestimmung, sondern absichtlich die Wahrheit, die Gnade des Evangeliums verkannten und verachteten.

3) Was nun in dieser Beziehung die Lehre der Kirche betrifft, so hat sie sich nirgends darüber ausgesprochen, ob es eine solche rein negative Reprobation in Gott gebe und wie sie in Gott statt finde; sie hat überhaupt in dieser Beziehung keiner der verschiedenen theologischen Schulmeinungen ausdrücklich beigepflichtet, aber auch keine als falsch verworfen [1]; wohl aber hat sie stets die Theorie der Prädestinatianer verworfen, welche Alles in der göttlichen Gnadenwahl auf die göttliche Willkür und unumschränkte Herrschaft zurückführen und Gott wie einen orientalischen Despoten vorstellen. Dieser Theorie gegenüber hat sie stets an dem Satze festgehalten, daß Gott in der Auserwählung der Menschen nach den Gesetzen seiner Weisheit und Heiligkeit verfahre, daß er allen Erwachsenen seine Gnade anbiete und daß es den Gerechtfertigten, welche nach Gottes Willen und Gesetz leben wollen, niemals an denjenigen göttlichen Einflüssen und Gnadenwirkungen fehle, deren sie zu diesem Zwecke bedürfen. Schon

1) Alles hängt hier, wie aus der gegebenen Darstellung einleuchtend ist, von der Lösung der Frage ab, ob die scientia media Realität habe oder nicht, ob Gott das gesammte Leben und Wirken seiner Kreaturen zunächst als ein bedingtzukünftiges ewig geschaut und darnach seinen Weltplan entworfen habe oder nicht. Gibt man jene Erkenntniß in Gott zu, dann muß man auch eine ewige unverdiente Vorherbestimmung annehmen und zwar eine Vorherbestimmung, welche um Christi willen in Gott statt findet ante praevisa merita gratiae ut absolute futura; eben damit aber muß man zugleich eine ewige Nichtvorherbestimmung annehmen, welche zwar ratione dem Vorhersehen der Erbschuld nachfolgt, aber doch in Beziehung auf die Erwachsenen in Gott statt findet ante praevisa demerita ut absolute futura. Negirt man nun aber dagegen die scientia media in Gott, dann muß auch diese Theorie negirt und die entgegengesetzte recipirt werden. Wie es nun übrigens eine von jedem Dekrete unabhängige scientia media in Gott geben könne, das ist für uns allerdings absolut unbegreiflich; ja ein solches Vorhersehen schließt für unser beschränktes Denken eine absolute Unmöglichkeit in sich. Die göttliche Präscienz in ihrem Verhältnisse zur Freiheit ist überhaupt ein absolutes Geheimniß, zu dessen Aufhellung bis dahin kein Denker irgend etwas geleistet hat.

die zweite Synode von Orange lehrt alles dieses den alten Prädestinatianer gegenüber in dem schon angeführten 25. Kanon, und dasselbe lehrt das Tridentinum den Lehrsätzen Luthers und Calvins gegenüber (Sess. VI. Can. 17. 18).

Sechster Abschnitt.

Von den Früchten der Gnade, den guten Werken und ihrem Verdienste.

§. 97.

Begriff des guten Werkes, seine Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit.

1) Nach dem Rechtfertigungsdogma verhüllt und bedeckt die gerecht- und heiligmachende Gnade des Erlösers nicht etwa bloß, wie die Reformatoren lehrten, die im Sünder noch immer vorhandene Sünde und Ungerechtigkeit, sondern sie reinigt ihn wahrhaft innerlich von aller Sünde und Schuld und senkt ihm ein den Keim und die Kraft heiliger kindlicher Liebe; sie enthebt den Sünder nicht bloß dem Schuldverhältnisse, sondern sie macht ihn wahrhaft gerecht und wohlgefällig vor Gott, zu einem Freunde und Kinde Gottes, zu einem Miterben Christi. Zugleich überbringt die Rechtfertigungsgnade dem Gerechtfertigten die sichere Anwartschaft auf die ganze Fülle der aktuellen Gnaden, welche zur Entfaltung des ihm eingesenkten Habitus der Gottesliebe und zur Erfüllung der göttlichen Gebote nothwendig sind, und sie befähigt ihn dadurch, wahrhaft gute Werke im Geiste reiner kindlicher Liebe zu verrichten, vermittelst derselben sich im Gnadenleben immer tiefer zu befestigen und das ewige Leben als einen gerechten Kampfspreis sich zu erringen. Die wesentlichen Früchte der Gnade sind daher gute Werke, und in Folge derselben die tiefere Befestigung und Vollendung des Gerechten in dem Leben der Gnade

und Liebe und endlich das ewige Leben nach dem Maße und Grade der unter dem Einflusse der Gnade errungenen Gottesliebe.

Fragen wir hier zunächst nach dem Begriffe und Wesen der guten Werke, so versteht die Kirche darunter nicht etwa bloß einzelne besondere Arten guter Werke z. B. Almosengeben, Fasten u. s. w. und noch weniger versteht sie darunter, wie die Reformatoren mitunter es deuteten, die bloß knechtischen, von allem höhern Geiste entblößten Vollziehungen eines rein äußerlichen Statutargesetzes, gewisser Ceremonien u. s. w., sondern sie versteht darunter die mannigfaltigen Offenbarungen und Bethätigungen des in der Rechtfertigung dem Menschen eingesenkten Habitus des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe im inneren und äußeren Leben, die mannigfaltigen Erscheinungen und Uebungen der Einen christlichen Grundtugend, der heiligen Liebe zu Gott und Christus. Zu den guten Werken im Sinne der Kirche gehört daher zunächst und vor Allem die gute heilige Gesinnung selbst, die reine aus dem Glauben stammende Liebe zu Gott und ihre aktuelle Aeußerung; weiterhin gehören dazu die verschiedenen Richtungen, welche die Gottesliebe zunächst im inneren Leben annimmt mit Rücksicht auf die mannigfaltigen durch Gott geordneten Verhältnisse, die mannigfaltigen Thätigkeiten, wodurch der Gott liebende Mensch das göttliche Lebensgesetz mit seinen mannigfaltigen Pflichten zunächst im Heiligthum des Gemüthes umfaßt und um Gottes und Christi willen aus reiner kindlicher Liebe erfüllt, z. B. die Nächstenliebe, Akte der Demuth, Friedfertigkeit u. s. w.; und endlich gehören dazu die aktuellen Offenbarungen und Bethätigungen dieser heiligen Gesinnungen im äußern Leben, wie dieselben durch die äußern Verhältnisse des Menschen veranlaßt und hervorgerufen werden, die Handlungen einer friedfertigen, mildthätigen Gesinnung u. s. w., die guten Werke im engeren und engsten Sinne.

Das Princip und die eigentliche Quelle der guten Werke ist demnach die gute heilige Gesinnung, die heilige Liebe zu Gott, und eben dieses ist das wesentlichste Moment im Begriffe des guten Werkes; Handlungen, welche nicht auf dem Boden des Glaubens und der Liebe emporgewachsen, oder wenn auch übernatürliche, vom Glauben dargebotene Motive dazu mitgewirkt haben, doch noch vom Geiste der reinen kindlichen Liebe entblößt sind, sind noch keine guten Werke im Sinne der Kirche, sondern bloß erst heilsame Werke,

wie z. B. die Werke der Katechumenen, die der Rechtfertigung vorhergehenden und zum Heile disponirenden Akte des Glaubens, der Reue, des Vertrauens u. s. w.; das Prädikat „gut" bekommen einzig die in der wirklichen Lebensgemeinschaft mit Christus vollzogenen aus wahrer Liebe zu Gottes heiligem Willen sich erzeugenden Werke. Solche Werke vermag nur der gerechtfertigte im Zustande der Gnade befindliche Mensch, nur das Adoptivkind Gottes zu vollziehen und zwar nur unter dem Einflusse der aktuellen Gnade, und eben dieses ist daher ein zweites Moment im Begriffe des guten Werkes, welches vom ersten nicht getrennt werden kann.

2) Die christliche Gesinnung, die Liebe zum Guten und Göttlichen ist in Beziehung auf Kraft, Reinheit und Vollkommenheit einer ins Unbestimmte fortgehenden Steigerung fähig, und insofern sind auch die guten Werke in Beziehung auf Vollkommenheit einander sehr ungleich; in dem einen offenbart sich ein größerer, in dem anderen ein geringerer Grad der Liebe. Hiermit hängt die kirchliche Lehre von einem gerathenen Guten und von den sogenannten überfließenden Werken (opera supererogationis) zusammen, deren Möglichkeit und Wirklichkeit durchaus einzuräumen ist. Die dagegen erhobenen Einwendungen sind nur scheinbar und nur geeignet, den Menschen mit Angst und Verzweiflung zu erfüllen; denn wo ist der Mensch, der sich nicht in jedem Augenblicke das Geständniß ablegen müßte, daß er eine höhere Stufe der Vollkommenheit sich würde errungen haben, wenn er die Anmuthungen der Gnade stets beachtet hätte und wie stände es daher um sein ewiges Heil, wenn er damit ein strenges Gebot übertreten hätte, wenn es nicht ein gerathenes, über die strengen Anforderungen des christlichen Gesetzes hinausliegendes Gute gäbe? Die Gränzen des Gebotenen und Gerathenen für den einzelnen Menschen im Konkreten scharf zu bestimmen, das ist allerdings schwer und wohl unmöglich, und der Mensch thut wohl daran, wenn er der göttlichen Einladung überall Folge leistet; allein im Allgemeinen ist jene Gränze doch durchaus anzuerkennen.

3) Nach der katholischen Kirchenlehre kann der gerechtfertigte Mensch unter dem Einflusse der Gnade gute Werke in dem bezeichneten Sinne verrichten und er soll und muß sie verrichten, damit er zum ewigen Leben gelange; die Kirche lehrt die Möglichkeit, Wirklichkeit sowie die Nothwendigkeit der guten Werke zum Heile mit

allem Nachdrucke und sie verwirft aufs Entschiedenste die entgegengesetzten Behauptungen der Reformatoren, daß der Mensch wie vor, so auch nach der Rechtfertigung durchaus unfähig sei, gute Werke zu verrichten, daß auch die Werke des Wiedergebornen im Grunde noch immer Todsünden seien, daß es aber auch für den durch den Glauben Gerechtfertigten keiner guten Werke bedürfe, um ins ewige Leben einzugehen.

Nach den Reformatoren ist der Mensch in Folge des Falles der Gerechtigkeit und Heiligkeit, die ursprünglich zu seiner Natur gehörte, gänzlich verlustig gegangen und er hat dafür die böse Begierlichkeit, worin das Wesen der Erbsünde besteht, überkommen. Diese Begierlichkeit haftet unzerstörbar am Menschen, so lange er im Fleische wandelt; ja sie bildet den innersten Kern seiner Persönlichkeit und das ganze Dichten und Trachten des menschlichen Herzens ist kraft derselben ein unreines und verdorbenes, nur auf das Böse gerichtet; der gefallene Mensch vermag weder auf dem natürlichen noch auf dem übernatürlichen sittlichen Gebiete irgend etwas zu leisten, sondern er sündigt in Allem. Erst im jenseitigen Leben wird der Mensch frei von der Begierlichkeit und wieder in eine pneumatische, himmlische Natur umgewandelt, wie er ursprünglich war. Alle Veränderungen aber, die bis dahin in der sittlichen Zuständlichkeit des Menschen vor sich gehen, sind bloß äußerliche, durch die Gnade ihm angethane, wodurch der innerste sittliche Lebensgrund nicht gereinigt und geheiligt wird. Die Gerechtigkeit des Erlösers, welche der Mensch vermittelst des magisch ihm eingeflößten Glaubens ergreift, bedeckt und verhüllt bloß seine innere Verdorbenheit, und sie bewirkt einzig, daß die ihm noch immer innewohnende Sünde mit ihren fortwährenden Eruptionen ihm nicht imputirt wird. Diese Nichtzurechnung der Sünde um Christi willen ist aber die ganz wesentliche Frucht der durch den Glauben überkommenen Rechtfertigung, und was daher der Gerechtfertigte noch fortan auf dem Gebiete der Sünde vollbringen möge, es gereicht ihm nicht zum Verderben. Auf den Glauben kommt Alles an und nur er ist im Evangelium geboten; alles Uebrige aber, seine Gebote sind an sich etwas Gleichgültiges und ihre vollkommene Erfüllung ein Unmögliches. Allmählig kommt es zwar auch in dem Wiedergebornen zu einer gewissen Heiligung und zu guten Werken; aber diese guten Werke sind in Wahrheit nicht seine Werke, sondern

lediglich durch die Gnade in ihm gewirkte Werke und der verdorbene Wille verunreinigt und verdirbt sie fortwährend durch seine unlauteren Neigungen; sie sind nur gut, insofern die Gnade sie wirkt, aber böse, Todsünden oder doch läßliche Sünden, weil und insoweit der verdorbene Wille an ihnen einen Antheil hat. Solcher guten Werke bedarf es aber auch an sich nicht zum Heile, sie sind nicht die Bedingungen des Heils, insbesondere in keinem Sinne die verdienstlichen Ursachen derselben, sondern zum höchsten nur die willkommenen Kennzeichen der durch den Glauben zu Stande gekommenen Rechtfertigung [1]).

Daß nun alle diese Behauptungen der Reformatoren in sich widersinnig, durchaus antinomistisch sind und im Widerspruche mit aller christlichen Selbsterfahrung stehen, das bedarf hier keiner näheren Nachweisung, und mit Recht verwarf die Synode von Trient dieselben als häretische [2]). Die Rechtfertigung des Sünders besteht, wie die frühere Darstellung (§. 67) gezeigt hat, nicht bloß in einer Nichtzurechnung der Sünde um Christi willen, sondern in wirklicher innerer Gerecht- und Heiligmachung durch Mittheilung der Gnade. Die Concupiscenz wirkt allerdings auch in dem Gerechtfertigten noch fort und aus ihren Tiefen steigen noch immer Versuchungen empor, welche sich seinem Willen zu insinuiren und seine edleren Bestrebungen zu vergiften suchen; aber diese Begierlichkeit ist doch an sich nichts Böses, nicht Sünde, und der Mensch vermag diese sündlichen Neigungen zwar nicht gänzlich zu verhindern, aber doch zu beherrschen; keine Versuchung und keine böse Gewohnheit ist so mächtig, welche nicht zur Kraftlosigkeit zusammen schwinden müßte für den,

1) Cf. Calvin. Instit. l. 3. c. 14. Luth. Comm. in Ep. ad Gal. c. 2. Conf. Aug. c. 8. art. 20. Form. Conc. I. 4. II. 14.

2) S. VI. Can. 18. Siquis dixerit, Dei praecepta homini etiam iustificato et sub gratia consituto, esse ad observandum impossibilia, a. s. Cap. 11. Nemo temeraria illa et a Patribus sub anathemate prohibita voce uti debet: Dei praecepta homini iustificato ad observandum esse impossibilia, nam Deus impossibilia non iubet, sed iubendo monet et facere, quod possis, et petere quod non possis, et adiuvat, ut possis. Cf. Auras. II. Can. 25: Credimus quod . . . . baptizati, Christo auxiliante, quae ad salutem animae pertinent, et possint et debeant, si fideliter laborare voluerint, adimplere. Trid. S. VI. Can. 25. Siquis in quolibet bono opere iustum saltem venialiter peccare dixerit aut quod intolerabilius est, mortaliter, atque ideo poenas aeternas mereri, tantumque ob id non damnari, quia Deus ea opera non imputat ad damnationem, a. s.

welcher in und mit Christus gestorben ist, in dem der Geist der Kindschaft wohnt und wirkt. Wäre die Concupiscenz mit ihren unwillkürlichen Neigungen (motus primo primi) selbst Sünde oder vermöchte der Wiedergeborne ihre Neigungen nicht zu überwinden und im Kampfe mit ihnen die Tugenden der Demuth, Selbstverläugnung, Keuschheit u. s. w. nicht zu üben, vermöchte er also keine wahrhaft guten Werke zu verrichten, welche in Gott gethan sind und dem göttlichen Gesetze genugthun, sondern sündigte er in jedem seiner Werke, nun dann befände sich der Mensch noch ganz im Tode der Sünde und von einem neuen Leben der Wiedergeburt könnte nicht die Rede sein. In dem Gerechtfertigten ist wesentlich der h. Geist, der Geist der Liebe das dominirende Princip, und er kann demnach die Sinnlichkeit bekämpfen und Werke im Geiste der Liebe verrichten. Dieser Kampf mit der Begierlichkeit ist allerdings ein sehr schwieriger und wohl täglich läßt sich auch der Wiedergeborne kleinere oder größere Strafen in dieser Hinsicht zu Schulden kommen, er begeht wohl täglich läßliche Sünden; auch ist vielleicht einzuräumen, daß der wiedergeborne Mensch wohl selten eine That verrichte, an welcher außer der Gottesliebe, nicht auch unvollkommere Motive einen Antheil hätten, und wenn daher der Satz der Reformatoren: In jedem guten Werke sündige der Gerechte, nichts anderes ausdrücken sollte, als: auch der Gerechte lasse sich noch täglich kleinere Vergehungen zu Schulden kommen und seine Werke ermangelten der absoluten Vollendung, so könnte und dürfte man damit einverstanden sein; allein in dem Sinne der Reformatoren ist er absolut falsch und verwerflich. Im Gegensatze dazu unterscheidet die katholische Kirche mit Recht zwischen Todsünden und läßlichen Sünden, vindicirt die ersteren auch den Gerechtfertigten, negirt aber die Todsünden, ihre Nothwendigkeit sowie die Möglichkeit ihres Zusammenbestehens mit der zu Stande gekommenen Rechtfertigung. Eben so lehrt die Kirche ganz mit Recht, daß die Thaten und Werke des Menschen nicht dadurch sofort den Charakter des sittlichen Guten verlieren, daß in untergeordneter Weise noch andere unvollkommene Motive dazu mitwirken, und aus beiden Rücksichten hält sie daher mit Recht den Reformatoren gegenüber an der Behauptung fest, daß der Gerechtfertigte wahrhaft gute Werke verrichten könne und falls er das Seinige thue, wirklich verrichte.

Auch die heil. Schrift verkündigt überall die Möglichkeit der Gesetzeserfüllung [1]) und sie rühmt und preiset die Güte und Vollkommenheit der von den Gerechten vollzogenen Gesetzesbeobachtung [2]). Die Lehre der Väter ist in dieser Hinsicht ebenfalls ganz einstimmig, und mit Recht bemerken sie, Gott könne seine Gebote nicht geben und ihre Uebertretung nicht bestrafen, wenn der Mensch sie zu erfüllen nicht die erforderliche Kraft besitze [3]); sie räumen dann zwar ein, daß das sittliche Leben des Wiedergebornen überall noch eingehüllt sei in Schwachheit und Unvollkommenheit; aber daneben negiren sie ganz entschieden, daß der Wiedergeborne in Allem sündige und daß er niemals Werke verrichte, an denen die Sünde keinen Antheil habe [4]).

4) Wenn nun aber dem Gerechtfertigten die Erfüllung der göttlichen Gebote und die Verrichtung guter Werke im Geiste der Liebe möglich ist, so versteht es sich auch ganz von selbst, daß er dieselben verrichten solle und müsse und daß die Bedeutung derselben nicht einzig darin bestehe, die nothwendigen Früchte und willkommenen Zeichen der zu Stande gekommenen Rechtfertigung zu sein, daß sie vielmehr die wesentlichen Bedingungen und wie auch immer die wirksamen Ursachen des Heils seien. Die unmündigen Kinder und selbst die Erwachsenen, wenn sie sofort nach erlangter Rechtfertigung aus diesem Leben scheiden, überkommen allerdings das ewige Leben schlechthin als eine Erbschaft; aber so wie es für den Erwachsenen selbst

1) Matth. 11, 30. Jugum meum suave est et onus meum leve. 1. Joh. 5, 3 mandata (Dei) gravia non sunt.

2) Gen. 6, 9. Nec vir iustus et perfectus . . . cum Deo ambulavit. III. Reg. 14, 8. Non fuisti sicut servus meus David, qui custodivit mandata mea et secutus est me in toto corde suo, faciens, quod placitum esset in conspectu meo. Luc. 1, 8. Erant autem (Zacharia et Elisabeth) iusti ambo ante Deum, incedentes in omnibus mandatis et iustificationibus Domini sine querela.

3) Chrys. Hom. 6. De poenit. 3. Nequaquam Dominum incuses: haud mandat impossibilia. Hilar. in Ps. 118. Non difficile, si voluntas adsit, praecepto Domini obtemperare. Cf. Aug. de nat. et grat. 43.

4) Ambros. Ap. Dav. 6. Etenim quia non potest sine peccato esse humana fragilitas, cavendum est, ne plura peccata sint, quam opera virtutum. Hieron. Adv. Pelag. III. 4. Hoc et nos dicimus, posse hominem non peccare, si velit, pro tempore, pro loco, pro imbecillitate corporea, quam diu intentus est animus, quam diu chorda nullo vitio laxatur in cithara. Cf. Aug. de Spir. et litt. c. 31.

schon einer ersten freien That der Liebe (der unvollkommenen oder vollkommenen) bedarf, damit er frei werde von der Schuld und das Geschenk der Kindschaft empfange, so bedarf es für ihn auch unstreitig der fortgesetzten freien Bethätigung dieser durch den h. Geist ihm eingeflößten Liebe im inneren und äußeren Leben d. h. der Werke, damit sie sich erhalte und tiefer befestige und ihn so wirklich ins ewige Leben hinüberführe. Auch die übernatürliche Liebe des Wiedergebornen gewinnt, wie jede andere Kraft, nach göttlicher Anordnung nur durch ihre aktuelle Uebung eine größere Kraft und Stärke, und nur ihre fortgesetzte Uebung, das treue Mitwirken mit der Gnade macht das Gemüth empfänglich und würdig für höhere Einwirkungen derselben. Glaube und Liebe, welche das Heil des Menschen bedingen, sind allerdings zunächst innere rein geistige Aktionen; aber wo sie vorhanden sind, da beherrschen und durchdringen sie auch nothwendig das gesammte Leben und insbesondere das äußere Leben; sie bewähren nothwendig darin ihre Kraft und Wahrheit, daß sie auch das umfassen und lieben, was Gott will und liebt und sich harmonisch einfügen in die von ihm geordneten Verhältnisse. Offenbarten sie sich gar nicht im äußeren Leben, in der Erfüllung des göttlichen Sittengesetzes, so würde die gemeine irdische Liebe die höhere göttliche Liebe überwiegen, und Glaube und Liebe wären entweder gar nicht oder doch nicht in der rechten Weise vorhanden. Bloß auf das innere Leben beschränkt wären sie nur ein dunkles chaotisches Ringen und Streben des Geistes, ein dumpfes Gehobensein über den früheren Zustand der Sünde. Ein solch bloß inneres Leben, welches sich gar nicht nach Außen bethätigt, bethätigen kann und will, ein solch Leben der bloßen inneren Beschauung hat aber selbstredend keinen Werth, es mangelt ihm Wahrheit, sittlicher Ernst und sittliche Kraft, und es war deshalb unstreitig eine gewaltige Verirrung des menschlichen Geistes, wenn einige gnostische und mystische Sekten des Mittelalters und späterhin die Quietisten den Grundsatz aufstellten, daß das äußere Leben und seine Uebereinstimmung mit dem inneren, daß gute Werke etwas Gleichgültiges sein, daß man bei äußerer Lasterhaftigkeit innerlich gesund, tugendhaft und gottgefällig sein könne. Glaube und Liebe sind lebendige Kräfte und sie müssen sich offenbaren d. h. von guten Werken begleitet sein; ohne diese Offenbarung sind sie gar nicht vorhanden und können sich weder erhalten noch befestigen. Gerade wegen

ihrer inneren Vortrefflichkeit muß von ihnen am allermeisten verlangt werden, daß sie nicht der Unbestimmtheit und dem schrankenlosen Umherirren der Phantasie sich preisgeben, daß sie nicht ins Regellose und gränzenlos Unbestimmte sich verlieren, was beim Verharren im inneren unbegränzten Gebiete des Lebens nothwendig der Fall sein würde; es muß vielmehr verlangt werden, daß sie in die konkrete Bestimmtheit des äußern Lebens heraustreten und sich durch ihre umfassende Wirksamkeit als ein wirkliches neues Leben beweisen, welches alle andern Lebensstufen und Lebenssphären umfaßt und durchdringt. Sowie daher nur der lebendige Glaube und die Liebe den Menschen rechtfertigen und beseligen, so gilt dasselbe auch nothwendig von den guten Werken, da beide eines und dasselbe sind und absolut nicht von einander getrennt werden können; Glaube und Liebe sind nichts anderes als das noch im Gemüthe beschlossene Werk und das christlich gute Werk ist nichts anderes als die erschlossene an den Tag gelegte Liebe, sie sind eines und dasselbe, nur in verschiedener Weise und von verschiedener Seite aus.

Nach dem Gesagten bedarf es keiner besondern Erinnerung, daß nicht den Werken abstrakt, sondern nur in Verbindung mit der ihnen zu Grunde liegenden Gesinnung, mit der Liebe die bezeichnete Bedeutung zukommen. Die Liebe ist das Wesentliche; ohne sie sind alle Werke todte Werke und unnütz zum Heile, sie haben nur Bedeutung, insofern sie der Ausdruck, die Frucht und Blüthe, die Vollendung und der Beweis der guten heiligen Gesinnung sind und erhaltend, kräftigend und belebend auf dieselbe zurückwirken. Auch versteht es sich ganz von selbst, daß die heilige, liebende Gesinnung, welche sich nur deshalb nicht in guten Werken offenbart, weil ihr die äußere Veranlassung und die Mittel dazu abgehen, so werthvoll sei als wenn sie sich darin geoffenbart hätte; der Arme z. B. kann nicht wohlthun; seine innere Gesinnung aber, die gerne wohlthun möchte, hat ganz denselben Werth, sie ist das gute Werk. Daß es übrigens keinem Menschen an aller Gelegenheit fehle, gute Werke zu verrichten, das versteht sich ebenfalls von selbst.

Was sich nun so durch eine einfache Reflexion schon als unbezweifelbar herausstellt, das lehrt denn auch die h. Schrift mit aller Bestimmtheit. Christus fordert überall nicht bloß den Glauben an seine Person, das Rufen: Herr, Herr, sondern auch das Thun und

Vollbringen dessen, was dem Willen Gottes gemäß ist [1]; er fordert gute Werke, Haltung der Gebote als nothwendige Bedingung des Heils; er erklärt bestimmt, daß, wenn er zum zweiten Male als Richter kommen werde, er die Menschen nach ihren Werken richten werde; den Werken folge das Gericht und die Vergeltung, ewige Verwerfung den schlechten, ewige Beseligung den guten [2]. Ganz dieselben Forderungen und Erklärungen stellen die Apostel auf [3]; sie verkündigen Christum überall nicht bloß als unsern Erlöser und Beseliger, sondern auch als unsern Gesetzgeber [4]; sie stellen ihn als Muster der Nachahmung auf; sein Leben ist und war aber durchaus reich an guten Werken, und gute Werke sind also nothwendig zum Heile, sie gehören zu Christi Nachfolge und Jüngerschaft [5].

In demselben Sinne und Geiste erklären sich über die Nothwendigkeit der guten Werke auch die Väter, sie lehren ohne Ausnahme, daß der Glaube allein nicht genüge, sondern daß er Leben und That werden müsse, um ins ewige Leben hinüberzuführen [6], und sie bekämpfen mit Entschiedenheit die damaligen Antinomisten, welche, wie Simon Magus, Eunomius u. s. w. die Nothwendigkeit der guten Werke läugneten [7]. Die Kirche selbst hat sich wie über die Möglichkeit, so über die Nothwendigkeit der guten Werke zum Heile feierlich auf der Synode von Trient ausgesprochen und den Indifferentismus und Antinomismus der Reformatoren aufs Entschiedenste verworfen [8].

---

1) Matth. 5, 16. 7, 21—26. 19, 17. Luc. 6, 46. Joh. 15. 10.

2) Matth. 16. 27. 25, 21—34.

3) Rom. 10, 10. 2. Cor. 7, 10. Ephes. 5, 8. Heb. 12, 14. Jac. 1, 25, 2, 14. 2. Pet. 1, 10.

4) Matth. 5, 17. 11, 30—32. 28, 20. Luc. 17, 10. Joh. 3, 5. 6, 54. Gal. 6, 2. Ephes. 6, 1—2.

5) Phil. 2, 12. Col. 3, 1. 1. Thess. 4, 1. 1. Tim. 2, 14.

6) Chrys. Hom. 31 in Joh. 1. Non etsi quis recte credat in Patrem et Filium et Sp. S. et recte non vivat, nihil ipse fides proderit ad salutem. Hier. Com. in Jes. 26. Non enim sufficit meram habere fidem, nisi ipsa fides bonis operibus confirmetur. Aug. de fid. et opp. 14. Fides sine operibus neminem salvat. Clem. Alex. Strom. V. 1. Gratia enim servamur, sed non absque bonis operibus. Cf. Greg. Naz. or. 40 in S. Bapt. Aug. de grat. et arb. 7.

7) Iren. adv. haer. I. 23. Aug. de haer. 54.

8) S. VI. Can. 19. Siquis dixerit, nihil praeceptum esse in Evangelio praeter fidem; caetera esse indifferentia, neque praecepta neque prohibita, sed libera,

Nach der Schrift- und Kirchenlehre sind demnach die guten Werke nicht bloß die nothwendigen Früchte und die Kennzeichen der zu Stande gekommenen Rechtfertigung, sondern sie sind die wesentlichen Bedingungen des Heils. Der freie Mensch kann diese Bedingungen erfüllen oder nicht erfüllen, und insofern sind, wie hier näher zu erörtern ist, die guten Werke selbst wie auch immer die wirksamen verdienstlichen Ursachen des Heils.

§. 98.

Vom Verdienste der guten Werke.

1) Unter dem Verdienste (meritum) versteht die theologische Schule im Allgemeinen die gute gottgefällige Leistung oder Handlung des freien Menschen oder jedes andern freien Wesens, welche eine Belohnung von Seite Gottes wie auch immer zu Folge hat, und sie unterscheidet zwei Arten von Verdiensten, das eigentlich so genannte Verdienst, das Verdienst der Würdigkeit, welches einen Lohn zur gerechten Folge hat, dessen Belohnung wie auch immer ein Akt der Gerechtigkeit ist (meritum de condigno), und das bloß uneigentlich so genannte Verdienst, das Verdienst der bloßen Angemessenheit, welches bloß von der göttlichen Güte und Barmherzigkeit einen Lohn empfängt, dessen Belohnung ein Akt der göttlichen Güte, eine Gnade ist (meritum de congruo, ex quadam convenientia et decentia). Der Begriff des Verdienstes de condigno gründet sich demnach, wie der h. Thomas diesen Gegenstand scharfsinnig erörtert (S. I. 2. Q. 114), auf dem Begriffe der Gerechtigkeit und zwar, wenn man den Begriff absolut (in sensu rigoroso) faßt, auf dem Begriffe absoluter Gerechtigkeit. Absolute Gerechtigkeit findet aber nur statt zwischen Gleichen; so viel von seinem Eigenen wiedergeben als man empfangen hat oder empfangen wird, heißt nach Verdienst geben und gerecht sein, und in

---

aut decem praecepta nihil pertinere ad Christianos, a. s. Can. 20. Siquis hominum iustificatum, et quantumlibet perfectum dixerit non teneri ad observantium mandatorum Dei et ecclesiae, sed tantum ad credendum, quasi vero Evangeliam sit nuda et absoluta promissio vitae aeternae, sine conditione observationis mandatorum, a. s. Cf. Can. 7. 21. 24. 25.

diesem Sinne kann selbstredend von keinem Verdienste des Menschen vor Gott die Rede sein, da er von dem Seinigen, was er von Gott nicht empfangen hat, ihm schlechterdings nichts anbieten kann. Verrichtete der Mensch seine guten Werke schlechthin mit eigener Kraft und wäre ihre Vollbringung nicht ohnehin strenge unbedingte Pflicht, dann stände Gott dem guten Menschen, der ihn durch gute Werke ehrte und verherrlichte, allerdings als Schuldner im eigentlichen Sinne gegenüber und er müßte der strengen Gerechtigkeit gemäß seine Gabe erwiedern d. h. sein Verdienst belohnen. Allein ein solch selbstständiges Eigenthum besitzt der Mensch in keiner Weise und in keinem Sinne und er kann demnach niemals in ein Rechtsverhältniß im strengen Sinne zu Gott treten. Alles, was der Mensch auf natürlichem, wie übernatürlichem Gebiete hat und vermag, das hat und vermag er nur durch Gott und Christus; sein Leben mit allen seinen Kräften stammt aus Gott und was er mit denselben Gutes wirken möge, dazu ist er strenge verpflichtet, er leistet immer und zum höchsten nur für das, was er empfangen hat, seine Leistungen sind die Leistungen eines Schuldners, welcher keinen Lohn beanspruchen kann. Nur Christus, der Gottmensch konnte sich ein absolutes Verdienst erwerben (v. §. 52), welches die göttliche Gerechtigkeit belohnen mußte, und nur seinem absoluten Verdienste verdanken wir unsere Sündenvergebung und alle die Kräfte, womit wir unser Heil wirken können.

Der Mensch kann sich daher, wie der heil. Thomas mit Recht concludirt, jeden Falles kein absolutes Verdienst in sensu rigoroso, sondern nur ein relatives Verdienst, ein Verdienst de condigno in sensu mitiori vor Gott erwerben; es ist und kann nur ein bedingtes Verdienst, eine bedingte Gerechtigkeit gemeint sein, wenn in der h. Schrift so oft von einem Lohne gesprochen wird, den die Guten im jenseitigen Leben erhalten werden oder wenn es heißt, es werde eine Vergeltung statt finden nach den Werken. Das Maß der menschlichen Würdigkeit ist im Menschen von und durch Gott, und sein Verdienst kann daher kein anderes als ein solches sein, was Gott selbst ihm möglich gemacht hat und was Gott als solches betrachten will, es kann nur statt finden vermöge einer ewigen göttlichen Anordnung, in der Weise, daß der Mensch durch sein Wirken dasjenige als einen Lohn empfängt, wozu er ihm die Kraft geschenkt hat; kurz das dem Menschen mögliche Verdienst ist zugleich Gnade, Gott

macht ihm dasselbe möglich; Gott will aber, wie die Väter sagen, nach seiner Gnädigkeit und Güte seine eigenen Gaben als Verdienste des Menschen betrachten und belohnen, er hat nach seiner Gnädigkeit den guten Werken Seligkeit verheißen und es so geordnet, daß das Heil sich aus den guten Werken, aus dem heiligen Streben gleichsam wie von selbst entwickelt, und die Kraft und Gültigkeit des menschlichen Verdienstes beruht also auf der Gnädigkeit des Vergelters, was bei dem strengen Verdienste nicht der Fall ist. Unter dieser Voraussetzung nun aber, daß Gott das mit seiner Kraft vollbrachte Gute als das eigene Werk des Menschen betrachtet und es zu belohnen verheißen hat, begründet das gute gottgefällige Werk immerhin ein wahres wirkliches Verdienst de condigno in sensu mitiori, welches Gott als der Wahrhafte und Gerechte seiner ewigen Verheißung und Anordnung gemäß belohnen muß, und der freie Mensch kann sich ein solches erwerben. Gott hat es, wie der h. Thomas sagt, von Ewigkeit her so geordnet, daß alle Kräfte nur durch ihre eigene Thätigkeit per proprios motus et operationes das erlangen, was Gott ihnen bestimmt hat; der Kern eines Baumes z. B. muß bestimmte Thätigkeiten entwickeln, damit er wirklich zum Baum werde, also das werde, wozu ihn Gott bestimmt hat und wozu er den Keim in sich trägt; das zum Baum werden und das Früchte tragen ist nur die Folge seines Wirkens. Ganz in ähnlicher Weise verhält es sich mit den freien sittlichen Kräften. Der Mensch ist von Gott zur Seligkeit ordinirt und bestimmt, und alle Kräfte sind ihm von Gott mitgegeben, um es wirklich zu werden; die ihm verliehenen Kräfte tragen den Keim eines seligen Lebens in sich. Aber sie bedürfen der Entfaltung und zwar der rechten von Gott gewollten Entfaltung, damit der Mensch wirklich beseligt werde. Auf dem Gebiete der Natur gelangen die Kräfte in Folge einer höheren Nothwendigkeit zu ihrem Ziele; dem Menschen aber als freiem Wesen ist die Bewegung und Anwendung seiner Kräfte selbst anheimgegeben, er kann sie zur Ehre und Verherrlichung Gottes und damit zum ewigen Heile, aber auch zum Gegentheil verwenden, und eben deshalb bekommen seine Thätigkeiten den Namen und Charakter eines Verdienstes (rationem meriti). Die sittliche Würdigkeit macht Gott dem Menschen möglich durch die ihm verliehenen Kräfte (der Natur und Gnade) und Gott belohnt sie seiner Verheißung gemäß durch Seligkeit, und sie kann Verdienst

genannt werden, insofern die Freiheit ihren Antheil daran hat und die Seligkeit zu jener Würdigkeit in einem inneren Verhältnisse (operis aequalitas) steht; Beide, sittliche Würdigkeit und Seligkeit, verhalten sich zu einander wie Grund und Folge, wie Keim und Pflanze.

Aus diesen Thomistischen Erörterungen ergibt sich denn auch unmittelbar, daß und warum der bloß natürliche Mensch sich nicht den Empfang der übernatürlichen Gnade, die Gnade der Rechtfertigung und der Glorie de condigno verdienen könne. Die göttliche Providenz hat es nach dem h. Thomas so geordnet, daß keine Kraft durch ihre Thätigkeit etwas erlangt und hervorbringt und hervorbringen kann, was die Natur und das Maß derselben überschreitet, wozu sie nicht den Keim und die Kraft irgendwie schon in sich trägt. Das ewige himmlische Leben ist nun aber ein Gut, welches zu der Kraft der endlichen Natur in gar keinem inneren Verhältnisse steht; die bloß sich selbst überlassene Natur vermag jenes Gut weder zu erkennen noch ein Verlangen nach demselben in sich zu erwecken, also mit Rücksicht auf dasselbe sich nicht sittlich zu bethätigen, weshalb es auch in der h. Schrift (2. Kor.) heißt: „Kein Auge hat es gesehen und kein Ohr vernommen, was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben." Eben in diesem inneren Mißverhältnisse hat es daher seinen Grund, daß die endliche Natur und selbst die reine unversehrte Natur (natura integra) keinen verdienstlichen Akt für das ewige Leben setzen kann, wenn nicht ein donum supernaturale, die Gnade hinzukommt, und noch mehr gilt dieses von dem durch die Sünde geschwächten Menschen. Nur der gerechtfertigte Mensch also vermag den Himmel durch seine guten Werke de condigno zu verdienen, und zwar ist es die Wirksamkeit des h. Geistes, die ihnen diese höhere Kraft und Bedeutung mittheilt. Die Gnade des h. Geistes und die beseligende (gratia gloriae) sind zwar aktuell, aber nicht ihrer inneren Natur und Kraft nach (virtute) von einander verschieden, sondern vielmehr durchaus gleichartig; das Gnadenleben hat den Keim des himmlischen Lebens unmittelbar in sich und es entwickelt sich aus demselben, wie der Baum aus der Wurzel, der h. Geist wird im Menschen, wie der h. Joannes (c. 4) sagt, ein Quell lebendigen Wissens zum ewigen Leben d. h. das gute in der Lebensgemeinschaft mit Christus unter dem Einflusse der Gnade vollzogene gute Werk ist aus himmlischen

Samen erzeugt und es trägt daher auf eine ganz naturgemäße Weise Früchte für den Himmel, es verdient den Himmel de condigno, da die Freiheit immerhin einen Antheil daran hat.

Wenn man nun in der bezeichneten Weise mit dem h. Thomas die katholische Lehre von der Verdienstlichkeit der guten Werke auffaßt, so kann sie offenbar dem Verdienste Christi keinen Abbruch thun und in keiner Weise Veranlassung zum hochmüthigen Selbstvertrauen und zum Selbstruhme werden, und die Synode von Trient bemerkt ganz mit Recht: „Wer sich rühme, solle sich rühmen im Herrn.“ Das Verdienst Christi ist und bleibt der objektive Grund, die causa meritoria unserer Rechtfertigung und Beseligung; es tilgt unsere Schuld und aus ihm stammen alle die Gnaden, womit Gott unserm eigenen sittlichen Streben zuvorkommt, dasselbe begleitet und vollendet. Unterstützt und gekräftigt aber durch die Gnade kann und soll der Mensch sich eine sittliche Würdigkeit erwerben, die der gerechte Gott alsdann nach seiner ewigen Anordnung und Bestimmung um Christi willen als unser Verdienst ansieht und seiner Verheißung gemäß mit ewiger Beseligung belohnt. Das Verdienst Christi und die Gnade Gottes wird folglich durch das katholische Dogma in keiner Weise geschmälert, vielmehr verherrlicht. Die guten Werke werden ja nur vollzogen in und mit der Kraft, die von Christus, dem Haupte auf die Glieder hinüberströmt; nur Christus macht sie den Menschen möglich und nur sein Verdienst sowie die Güte Gottes ist der Grund, weshalb Gott die von seinen Adoptivsöhnen in der Lebensgemeinschaft mit Christus vollzogenen Werke als ihre eigenen Werke betrachtet und ihnen himmlischen Lohn verheißen und bestimmt hat. Der Antheil, welchen der freie Mensch an seinen guten Werken hat, besteht einzig darin, daß er der Wirksamkeit der Gnade nicht widerstrebte und insofern das durch Christus in ihm gesetzte Vermögen des Guten zur Wirklichkeit erhob, und diesen Antheil muß doch Jeder einräumen, der nicht mit den Reformatoren die Freiheit gänzlich negiren will.

2) Die gegebene Darstellung von der Verdienstlichkeit der guten Werke findet in der Schriftlehre ihre vollkommene Anerkennung und Bestätigung. Die h. Schrift des A. wie des N. T. nennt überall die Belohnung, welche Gott den Guten verheißt, *μισθος*, Lohn, Vergeltung und sie bezeichnet das ewige Leben als einen Kampfpreis, als eine Frucht des h. Geistes und der menschlichen Mitwirkung, als

eine Erbschaft, deren Erlangung aber an den Besitz guter Werke geknüpft sei. „Freuet euch und frohlocket, sagt der Herr zu seinen Jüngern, denn groß ist euer Lohn im Himmel;" und: „Siehe ich komme bald, und mein Lohn ist mit mir, mit welchem ich Jedem nach seinen Werken vergelten werde [1])." Die Apostel drücken sich ganz so aus, wie ihr göttlicher Meister; ja sie begreifen geradezu die Erlangung der ewigen Seligkeit als ein Werk der Gerechtigkeit und der Treue Gottes. „Ein Jeder, sagt der Apostel, wird den Lohn empfangen, der ihm nach seiner Arbeit gebührt." „Ich habe einen guten Kampf gekämpft, ich habe meinen Lauf vollendet und den Glauben bewahrt. Es erübrigt mir die Krone der Gerechtigkeit, welche der Herr mir an jenem Tage geben wird, der gerechte Richter, nicht aber bloß mir, sondern allen denjenigen, welche seine Ankunft lieben [2])." Nach diesen und andern Aussprüchen sieht Gott das vom freien Menschen unter dem Einflusse der Gnade vollzogene wahrhaft Gute als des Menschen eigenes Werk an und er vindicirt ihm den Charakter eines Verdienstes; er hat den guten Werken einen himmlischen Lohn, die ewige Seligkeit verheißen und zugleich findet zwischen den guten übernatürlich gewirkten Werken und ihrem Lohne, der himmlischen Beseligung, wie die h. Schrift (Luk. 20, 12. 2. Theff. 1, 5) andeutet, eine Condignität, eine innere Gleichartigkeit statt, der Lohn übersteigt nicht absolut die innere Natur und Dignität der guten Werke und ihnen eignet insofern ein Verdienst nicht bloß de congruo, sondern de condigno. Gott belohnt die guten Werke nicht bloß deshalb, weil es so billig und der göttlichen Güte angemessen ist, sondern er muß sie seiner Gerechtigkeit gemäß belohnen, weil er ihnen himmlischen Lohn verheißen hat und weil die guten Werke aus himmlischem Samen erzeugt sind und zu der himmlischen Seligkeit kraft ihrer inneren Dignität in einem inneren Verhältnisse stehen.

Mit der Lehre der h. Schrift steht die Lehre der Väter in vollkommener Uebereinstimmung. Der h. Augustin z. B. sagt: „Haben die Gerechten keine Verdienste? Gewiß, sie haben welche, da sie Ge-

1) Math. 5, 12. Apoc. 22. 12. Cf. Math. 10, 42. 16, 17.

2) Cf. 1. Cor. 3, 8. 2. Tim. 4, 7—8. Cf. 5, 8. 1. Tim. 6, 12. 19. Gal. 6, 8—9. 2. Cor. 4, 16. Ephes. 1, 4. Heb. 1, 14. 6, 10. 9, 15. 12, 11. 1. Cor. 10, 13. 1. Joh. 1, 9.

rechte sind; aber nicht durch ihre Verdienste sind sie Gerechte geworden . . . . Der Tod ist der Sünde Sold; nothwendig ist daher das ewige Leben der Sold der Gerechtigkeit [1])." In ähnlicher Weise sprechen sich die übrigen Väter aus [2]), und die Kirche selbst hat sich darüber auf den Synoden von Orange, Lateran, Florenz und Trient ausgesprochen [3]). Die letztere Synode insbesondere verwirft die entgegengesetzte Ansicht der Reformatoren, welche die Möglichkeit und Nothwendigkeit und demnach auch die Verdienstlichkeit der guten Werke läugneten, als eine häretische und sie lehrt ihnen gegenüber, daß die guten Werke des Gerechten das ewige Leben wahrhaft (vere) verdienen, daß ihnen folglich der himmlische Lohn nicht lediglich in Folge einer göttlichen Verheißung, sondern zugleich kraft ihrer inneren Dignität zu Theile werde.

3) Da der Gerechte gute Werke verrichten kann und soll, so kann und darf er auch nach der Schrift- und Kirchenlehre [4]) die

---

1) Cf. Aug. Ep. 105. c. 3. 5. Tr. 67 in Joann. Et si alius alio est fortior, alius alio iustior, alius alio sanctior: in domo patris mei mansiones multae sunt. Nullus eorum alienabitur ab illa domo, ubi mansionem pro suo *quisque* accepturus est merito . . . Multae mansiones diversas meritorum in vita aeterna *significant* dignitates.

2) Cypr. de unit. eccles. 13. Ambros. de off. I. 15. Hier. adv. Jovin. II. 22. Basil. Hom. in princ. Prov. 16.

3) Auras. II. Can. 18. Debetur merces bonis operibus, si fiant, sed gratia, quae non debetur, praecedit, ut fiant. Lat. IV. c. 1. Non solum virgines et continentes sed etiam coniugati per fidem rectam et operationem bonam placentes Deo, ad aeternam merentur beatitudinem pervenire. Florent. definit, animas mox in coelum recipi et intueri clare ipsum Deum trinum et unum sicuti est, pro meritorum tamen diversitate alium alio perfectius. Trid. S. VI. Can. 32. Siquis dixerit, hominis iustificati bona opera ita esse dona Dei, ut non sint etiam bona ipsius iustificati merita; aut ipsum iustificatum bonis operibus, quae ab eo per Dei gratiam et Jesu Christi meritum, cuius vivum membrum est, fiunt, non vere mereri augmentum gratiae, vitam aeternam, et ipsius vitae aeternae, si tamen in gratia decesserit, consecutionem, atque etiam gloriae augmentum, anathema est.

4) Cf. Tob. 4, 12. Rom. 5, 3—5. 1. Cor. 3, 8. 1. Joh. 3, 21. Cypr. de op. et eleem. 21. Praeclare et divina res, fratres charissimi, salutaris operatio, solatium grande credentium, securitatis nostrae salubre praesidium, munimentum spei. Aug. in Ps. 31 Enarr. 2. Ut speret regnum, habeat (homo) bonam conscientiam, et ut habeat bonam conscientiam, credat et operetur. Trid. S. VI. Can. 26. Siquis dixerit, iustos non debere pro bonis operibus, quae in Deo

verrichteten verdienstlichen Werke zur Unterlage seines Vertrauens und seiner Hoffnung machen; aber insofern er alles Gute, was er vollbringt, nur in und mit der Kraft der Gnade verrichtet, und der himmlische Lohn zugleich auf der gnädigen Verheißung Gottes beruht, insofern ist sein Vertrauen nothwendig eingetaucht in Demuth, frei von allem Stolze und Hochmuth, und die Ermahnung des Erlösers: „Wenn ihr Alles gethan habet, was euch befohlen war, so sprechet: wir sind unnütze Knechte," steht beständig vor seiner Anschauung. Der Gerechte besitzt zudem (S. 518) niemals eine absolute Gewißheit darüber, ob er sich wirklich im Stande der Gnade befinde und ob das Gute, was er thut, wirklich in Gott gethan sei; sein Vertrauen ermangelt deshalb aller Vermessenheit und er bittet und fleht beständig zu Gott, daß er seiner Schwachheit zu Hülfe komme und ihn dem ersehnten Ziele entgegenführe.

§. 99.

Die nothwendigen Bedingungen des Verdienstes.

1) Damit der Mensch sich ein Verdienst de condigno vor Gott erwerbe, dazu ist zunächst erforderlich, daß er sich noch in diesem irdischen Leben, in dem Stande eines Pilgers zum himmlischen Vaterlande (in statu viatoris) befinde; der Tod ist die von der göttlichen Liebe und Weisheit bestimmte Gränze des verdienstlichen Wirkens. „Ich muß, sagt der Herr (~~Joh. 2, 4~~), die Werke dessen thun, der mich gesandt hat, während es Tag ist; es kommt die Nacht, wo Niemand wirken kann." „Lasset uns Gutes thun, sagt der Apostel (Gal. 6, 10), während wir Zeit haben;" und in derselben Weise sprechen die Väter [1]) sich aus. Wenn daher die Seligen im Himmel für uns bei Gott bitten und flehen und wenn Gott ihre Bitten

---

fuerint facta, exspectare et sperare aeternam retributionem a Deo per eius misericordiam et Jesu Christi meritum, si bene agendo et divina mandata custodiendo, usque in finem perseveraverint, a. s.

1) Aug. Enchir. 10. Nemo speret, quod hic neglexerit, cum obierit, apud Deum promereri. Hier. Com. in 1. Cor. 6. Tempus sementis est praesens vita; cum transierit, operandi tempus aufertur.

erhört, so geschieht dieses nicht in Folge ihres Bittens als eines verdienstlichen, sondern Gott erhört ihre Bitten, weil sie seine Lieblinge und würdig sind, wegen ihrer früheren Verdienste auch in dieser Weise verherrlicht zu werden.

2) Außer dem Stande der Prüfung ist von Seite der verdienenden Person weiterhin ganz wesentlich dieses erforderlich, daß sie sich im Zustande der Lebensgemeinschaft mit Christus, im Stande der heiligmachenden Gnade, des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe befinde. Nicht der noch mit Schuld belastete, sondern nur der schon gerechtfertigte wiedergeborne Mensch, der Adoptivsohn Gottes und der Erbe der himmlischen Seligkeit gefällt Gott, und nur er kann deshalb gute Werke verrichten, die Gott gefallen und denen als Werken seiner Lieblinge (ob dignitatem personae) er das ewige Leben zugleich als Lohn verheißen und bestimmen kann. Der Sünder kann zwar schon vor seiner Rechtfertigung unter dem Einflusse der zuvorkommenden Gnade einzelne gute Akte, ja selbst einen Akt der vollkommenen Reue, welche die Liebe in sich hat, vollziehen, und eben diese vollkommene Reue hat nach Gottes gnädiger Bestimmung und Verheißung, in geziemender Weise die Rechtfertigung um Christi willen, die göttliche Adoption zu ihrer unausbleiblichen Folge; aber sie steht doch zu dieser Befreiung von der unendlichen Schuld in keinem inneren Verhältnisse, sie verdient die Rechtfertigung und die damit einschließlich gegebene höhere Dignität eines Kindes Gottes und Erben der himmlischen Seligkeit nicht de condigno, sondern nur de congruo, und um so weniger kann sie also bewirken, daß ihr das ewige Leben als gerechter Lohn zu Theile werde. Nur der Freund, das Kind Gottes also, in welchem schon himmlisches Leben sich regt und bewegt, vermag Thaten zu verrichten, die einen himmlischen Charakter an sich tragen und denen Gott dies himmlische Erbe zugleich als Lohn bestimmen nnd verheißen kann.

Die h. Schrift hebt dieses Erforderniß mit aller Klarheit hervor, wenn sie sagt, daß außerhalb der Verbindung mit Christus kein Heil und Leben, außer dem Weinstocke keine Fruchtbarkeit der Reben und außer dem Haupte kein Leben der Glieder möglich und gedenkbar sei (Joh. 14, 15. Ephes. 4, 15), und eben so sprechen sich die Väter für dieses Erforderniß aus, wenn sie von den für das ewige Leben verdienstlichen Werken ausdrücklich bemerken, daß sie der Recht-

fertigung nicht vorhergehen, sondern nachfolgen, daß nur der Gerechtfertigte sie verrichten könne (Aug. de fid. et oper. 14). Die Kirche selbst aber hat für die Nothwendigkeit dieser Bedingung nicht undeutlich auf der Synode von Trient, ausdrücklich aber dem Bajus gegenüber ausgesprochen [1]).

3) Nicht die sämmtlichen Akte des Gerechtfertigten sind nun aber nothwendig verdienstliche Akte, sondern damit die Handlung des Gerechten eine für das ewige Leben verdienstliche sei, dazu ist, wie die Kirche ausdrücklich dem Jansenius gegenüber erklärt hat, zunächst und vor Allem 1) erforderlich, daß sie keine irgendwie auf Nothwendigkeit beruhende, sondern eine wahrhaft freie Handlung sei, 2) daß sie eine sittlich gute Handlung, die Erfüllung eines göttlichen Gebotes oder Rathes sei und daß sie 3) eine unter dem Einflusse der Gnade aus dem übernatürlichen Motive der reinen kindlichen Liebe erzeugte Handlung sei. Nur die aus übernatürlichen Motiven erzeugte reine kindliche Liebe gefällt Gott, nur sie trägt den Keim des übernatürlichen himmlischen Lebens unmittelbar in sich, und nur ihr, sowie Werken, die in ihrem Geiste vollbracht sind, wozu sie aktuell oder doch virtuell mitgewirkt hat, können daher himmlische Segnungen, das ewige Leben als ein condignum zu Theile werden [2]). Die auf dem Boden der Natur, aus bloß natürlichen Motiven erzeugten Werke, wie sie auch der Gerechte nicht selten verrichtet, gefallen Gott zwar ebenfalls; aber sie gehören bloß der natürlichen Ordnung an und stehen zu dem ewigen Leben in keinem inneren Verhältnisse, ihr Lohn kann deshalb nur ein irdischer sein (§. 82).

Daß nun aber die guten Werke des Gerechten nicht dadurch an ihrer Reinheit verlieren, daß zu derselben außer der reinen Liebe zu Gott noch andere Motive z. B. die Furcht vor den ewigen Strafen und die Hoffnung auf die göttlichen Verheißungen mitwirken, das

---

1) S. VI. C. 16. Proponenda est (iustificatis) vita aeterna, et tanquam gratia filiis Dei per Chr. J. misericorditer promissa et tanquam merces ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum operibus et meritis fideliter reddenda. Prop. damn. 12. Pelagii sententia est: opus bonum citra gratiam adoptionis factum, non est regni coelestis meritorium. Cf. P. 13. 15.

2) Math. 10, 42. 19, 29 1. Cor. 2, 9. Oculus non vidit . . . quae Deus praeparavit iis, qui deligunt eum. Jac. 1, 12. Gal. 5, 6. Aug. de grat. et l. arb. c. 18. De mor. Eccles. c. 15. Cf. Thom. l c. art. 4.

ist in dem Früheren schon bemerkt worden. Die reine, heilige Liebe zu Gott behält ihren Werth, in welchen Umgebungen sie sich auch äußern möge, und sie verleihet den Werken ihren eigenthümlichen Charakter; ja Gott will geradezu, daß der Mensch auf seine Verheißungen hinblicke und dadurch seiner Schwäche zu Hülfe komme. Die Hoffnung hat zudem allerdings nicht immer, aber doch da, wo sie in ihrer Reinheit und Vollkommenhrit vorhanden ist, die Liebe als beselendes Princip allseitig in sich; denn sie besteht ja dem Wesentlichen nach in nichts Anderem, als in dem sehnsüchtigen Verlangen nach Vereinigung mit Gott als dem höchsten Gute, dessen Besitz einzig das sehnende Hrrz des Menschen befriedigen kann, verbunden mit dem festen Vertrauen auf Gott und seine Verheißungen. Der Gegenstand der christlichen Hoffnung ist also nichts Irdisches, sondern der vollkommene Besitz und Genuß Gottes in seiner unmittelbaren Anschauung und Liebe. Wer aber in dieser Hoffnung lebt und wirkt, der liebt Gott von ganzer Seele und vom ganzen Herzen, und er könnte nicht nach Gott sich sehnen und verlangen, wenn er nicht von seiner Liebeswürdigkeit schon gekostet hätte. Die Liebe ist so die Seele der Hoffnung in ihrer höheren Form, sie verlangt nach himmlischer Beseligung zugleich deshalb, um Gott in ihrem erhöheten Zustande noch immer reiner und vollkommener lieben, noch mehr ehren und verherrlichen zu können, und das Motiv der Hoffnung ist demnach weit entfernt, durch sein Hinzukommen die Güte und Verdienstlichkeit einer Handlung zu trüben; die Hoffnung ist jeden Falles die nothwendige Stütze der Liebe, ohne sie kann die Liebe sich nicht erhalten und befestigen. Die h. Schrift verwirft denn auch nirgends das Motiv der Hoffnung, ermuntert vielmehr überall zu einem heiligen Leben und Wirken durch Hinweisung auf die göttlichen Verheißungen [1]), und eben so hat die Kirche sich wiederholt gegen die entgegengesetzte Ansicht ausgesprochen, zunächst im Mittelalter einer mystischen Sekte, den Beguinen gegenüber, welche eine christliche Tugend empfahlen und forderten, die auf keine Vergeltung Rücksicht nehme, und späterhin den Reformatoren gegenüber, welche aus Haß gegen die guten Werke ebenfalls das Motiv der Hoffnung gänzlich verwerfen und alle Werke, wozu die Hoffnung mitgewirkt, als Sünden erklärten [2]).

1) Matth. 5, 3—10. Rom. 12, 12. 1. Cor. 13, 13. Heb. 10, 31. 1. Joh. 2, 2.

2) Trid. S. VI. Cap. 11. Can. 31. Siquis dixerit, iustificatum peccare, dum

4) Wenn die Werke des Gerechten den bisher bezeichneten Bedingungen entsprechen, so sind es wahrhaft gute Werke und sie stehen zu dem ewigen Leben als ihrer Wirkung in einem Verhältnisse der Gleichartigkeit. Viele Theologen sind deshalb auch der Ansicht, daß die Verdienstlichkeit der guten Werke an keine weiteren Bedingungen geknüpft sei; die meisten Theologen fügen jedoch, und zwar mit Recht noch als wesentliche Bedingung hinzu, Gott müsse die Verheißung gegeben haben, den guten Werken eine Belohnung gewähren zu wollen. Alles Gute, was der Mensch hat und vollbringt, hat und vollbringt er nur in und mit der Kraft der Gnade und er ist es Gott strenge schuldig; es kann daher an sich keinen Lohn beanspruchen, sondern es begründet zum höchsten nur einen Anspruch darauf, daß ihm das Gute, was er hat und besitzt, nicht wieder entzogen werde. Damit daher den guten Werken des Menschen ein gewisser Rechtsanspruch auf Belohnung und eine Verdienstlichkeit de condigno wirklich eigne, dazu ist in der That erforderlich, daß Gott sich den Menschen gegenüber durch seine gnädige Verheißung zu einem Lohne verpflichtet habe. Gott hat sich selbst, sagt der h. Augustin [1], zu unserm Schuldner gemacht, nicht indem er etwas von uns empfing, sondern kraft seiner gnädigen Verheißung, und auch die heil. Schrift deutet nicht unklar auf diese Bedingung hin, wenn sie den Menschen überall auf die Treue Gottes in seinen Verheißungen verweiset. Jene nöthige Verheißung hat nun Gott wirklich gegeben, und alle guten Werke des Menschen, wenn sie den angegebenen drei Bedingungen entsprechen, also 1) im Zustande der Gnade vollzogen, 2) im Geiste reiner kindlicher Liebe verrichtet und 3) Belohnungen ihnen verheißen sind, begründen daher ein Verdienst vor Gott und zwar ein auf die Ge-

---

intuitu aeternae mercedis, bene operatur, a. s. Die Synode sagt in diesem Kanon nicht, daß derjenige, welcher mit Ausschluß der Liebe bloß mit Rücksicht auf den himmlischen Lohn das göttliche Gesetz erfülle, eine gute Handlung verrichte, sondern sie sagt und will sagen: Derjenige, welcher im Hinblicke auf das ewige Leben gut (bene) d. h. aus dem Principe der Liebe handele, fündige nicht, sondern handele gut; sie schließt die Liebe nicht aus, sondern sie verlangt dieselbe; aber sie erklärt, daß das hinzukommende Motiv der Hoffnung einer Handlung nicht den Charakter der Güte entziehe.

1) Epist. 194. Enarr. in Ps. 83. n. 16. Serm. 188. Debitur factus est non aliquid a nobis accipiendo, sed quod ei placuit promittendo. Cf. Trid. VI. 16.

rechtigkeit Gottes gegründetes Verdienst der Würdigkeit. In Ermangelung aber des einen oder anderen dieser Erfordernisse oder sämmtlicher begründen sie bloß ein auf der Barmherzigkeit Gottes gegründetes Verdienst der Angemessenheit (de congruo). Der Sünder kann und darf z. B. für seine aus einem übernatürlichen Motive erzeugten, aber vom Geiste wahrer Liebe noch entblößten Werken einen Lohn, weitere und höhere Gnaden von der göttlichen Güte und Barmherzigkeit hoffen und erwarten; aber Gott schuldet sie ihm nicht und er könnte, ohne ungerecht zu sein, dieselben verweigern; eben so kann und darf der Gerechte für seine guten Werke einen bestimmten, zu denselben in einem inneren Verhältnisse stehenden Lohn z. B. die Gnade der Beharrlichkeit von der göttlichen Güte hoffen und erwarten; aber da Gott die Verleihung dieser Gnade nicht bestimmten Werken ausdrücklich verheißen hat, so begeht er keine Ungerechtigkeit, wenn er dieselbe einem Gerechten verweigert und ihn in Sünden fallen läßt.

§. 100.

Die Objekte des christlichen Verdienstes.

1) Die auf das ewige Leben bezügliche Gnade ist eine specifisch übernatürliche Gnade, und was daher der natürliche Mensch, der Ungläubige immerhin Gutes thun und wirken möge, es gehört bloß der natürlichen Ordnung an und es steht daher zu dem specifisch übernatürlichen Leben der Gnade in keinem inneren Verhältnisse d. h. der Mensch kann sich den Empfang der ersten zuvorkommenden Gnade z. B. die Gnade des Gebetes, des Glaubens weder de condigno noch de congruo verdienen; gratia est gratuita. Vermöge seiner Liebe und Güte bietet Gott allerdings einem jeden wahrhaft zum Selbstbewußtsein hindurchgedrungenen Menschen seine Gnade an, und ganz gewiß sucht er also auch den Ungläubigen, den Heiden, der unterstützt von der gratia naturalis in der vollkommneren oder unvollkommneren Erfüllung des Gewissensgesetzes seine sittliche Kraft bewährt, in den Bereich der Erlösung und des übernatürlichen Lebens herein zu ziehen; aber der Ungläubige verdient die Verleihung der Gnade nicht, der seinen Werken entsprechende Lohn ist und kann an sich nur

ein irdischer sein. Nur die Gnade befähigt den Menschen zum Erwerbe eines auf das ewige Leben bezüglichen Verdienstes, und zwar verdient der Gerechte durch seine guten Werke de condigno 1) die Vermehrung des Glaubens, der Hoffnung und Liebe d. h. die Vermehrung und tiefere Befestigung der habituellen heiligmachenden Gnade sowie die ganze Fülle der zur Wahrung des Gnadenzustandes erforderlichen aktuellen Gnaden. Jede Kraft gewinnt durch ihre Uebung an intensiver Stärke, und in dieser Beziehung findet nach göttlicher Bestimmung und Anordnung kein wesentlicher Unterschied statt zwischen dem natürlichen Leben und dem Leben der Gnade; je mehr der Mensch mitwirkt mit der Gnade in guten Werken, desto kräftiger wird er im Guten, desto empfänglicher wird er für die Einwirkungen der Gnade, und die Mitwirkung mit der Gnade in den guten Werken hat daher gleichsam auf eine naturgemäße Weise, eine Vermehrung derselben in ihrem Gefolge, sie verdient dieselbe de condigno. Alle Bedingungen zu einem Verdienste de condigno sind hier vorhanden: übernatürlich gewirkte gute Werke, die göttliche Anordnung und Verheißung und eine innere Gleichartigkeit zwischen den guten Werken und jenem Lohne. Die h. Schrift lehrt dieses ganz entschieden, wenn sie sagt: „wer hat, dem wird noch mehr und bis zum Ueberflusse gegeben werden [1]), und dasselbe lehren die Väter [2]). Auch die Kirche hat sich feierlich auf der Synode von Trient dafür ausgesprochen [3]).

Außer der Vermehrung der Gnaden verdient sich der Gerechte durch seine guten Werke de condigno 2) das ewige Leben, die himmlische Glorie und zwar je nach dem Grade ihres Werthes ein größeres oder geringeres Maß derselben. Beharrt der Mensch bis zu seinem Lebensende in der Liebe und in dem Streben, seine Liebe durch gute Werke der Liebe zu vollenden, dann wird ihm der göttlichen Verheißung gemäß die Krone der Gerechtigkeit gegeben werden, er hat sich dieselbe durch ein Verdienst der Würdigkeit erworben. Die

1) Joh. 15, 2 Luc. 19, 26. Ephes. 4, 15. 1. Thess. 4, 1. Apoc. 22, 11.

2) Aug. Epist. 186. Gratia meretur augeri, ut aucta mereatur perfici. In Joh. tr. 74. n. 2.

3) S. VI. Can. 32. Siquis dixerit . . . . ipsum iustificatum bonis operibus, quae ab eo per Dei gratiam et Jesu Christi meritum . . . . fiant non vere mereri augmentum gratiae, vitam aeternam, et ipsius vitae aeternae, si tamen in gratia decesserit, consecutionem, atque etiam gloriae augmentum, a. s.

wesentlichen Requisite zu einem Verdienste der Würdigkeit finden sich hier ebenfalls wieder: wahrhaft gute unter Mitwirkung der Gnade in freier Weise gewirkte Werke, die ausdrückliche göttliche Verheißung, denen die Krone der Gerechtigkeit zu geben, die ihn lieben und in dieser Liebe beharren und eine innere Gleichartigkeit zwischen den im Geiste der Liebe gewirkten guten Werken und ihrem Lohne, der himmlischen Seligkeit; wer Gott im Glauben und in der Hoffnung von ganzer Seele geliebt hat, der ist würdig geworden, daß seine Liebe in dem Schauen Gottes von Angesicht zu Angesicht, in dem unwandelbaren Besitze und Genusse Gottes sich vollende.

Die älteren Theologen werfen hier die Frage auf, ob der gerechtfertigte Mensch sich auch die Gnade der Beharrlichkeit im Guten bis zum Lebensende, das donum perseverantiae de condigno verdienen könne, und Alle verneinen mit Recht diese Frage. Zu einem Verdienste der Würdigkeit gehört ganz wesentlich die göttliche Verheißung (promissio divina, pactum divinum); einer solchen göttlichen Verheißung aber, daß der Gerechte, wenn er eine gewisse Stufe der Vollkommenheit erreicht habe, nicht mehr in Sünde zurückfallen könne und werde, geschieht in der h. Schrift nirgends Erwähnung; sie lehrt vielmehr gerade das Gegentheil, wenn sie sagt: „der Mensch solle mit Furcht und Zittern sein Heil wirken, wer stehe, sehe zu, daß er nicht falle," und wenn sie ihn auffordert, beständig zu Gott zu beten, daß er ihn bewahre vor Versuchungen. Nach diesen Schriftstellen, die ganz allgemein sprechen, besteht für jeden Menschen, so lange er im Fleische wandelt, an sich die reale Möglichkeit, daß ihm eine gratia efficax d. h. eine Gnade, womit er fortgesetzt das Gute und mithin sein Heil wirkt, nicht gegeben werde, daß er vielmehr in die Sünde zurückfalle und seines Heiles verlustig gehe, und Niemand kann sich folglich die Gnade der Beharrlichkeit de condigno verdienen, so daß ein Rückfall unmöglich wäre. Auch der am Weitesten Vorangeschrittene muß immer noch seinem Ziele entgegenstreben, wie wenn er es noch nicht erreicht hätte; auch die mächtigsten Cedern können, wie der heil. Augustin sagt, dahin sinken und die Sterne können vom Himmel fallen d. h. es gibt keine Gerechte, die in Folge ihres sittlichen Strebens unsündlich geworden wären, und die Gnade der Beharrlichkeit ist folglich reine Gnade. Die Synode von Trient erwähnt denn auch

im Kanon 32 unter den Objekten des Verdienstes in keiner Weise der Gnade der Beharrlichkeit.

Indessen kann sich der Gerechte doch die Gnade der Beharrlichkeit de congruo allmälig verdienen [1]) und es stehen ihm viele Mittel zu Gebote, wodurch er die göttliche Liebe bewegen kann, daß er sie ihm gewähre. Solche Mittel sind insbesondere das beständige Gebet und ein treues, beharrliches Mitwirken mit der Gnade. Wer bittet, der wird empfangen und wer mit dem Empfangenen mitwirkt, dem wird immer mehr gegeben werden, der neue Zustand befestigt sich immer mehr und mehr, die Freiheit eines Solchen geht immer mehr über in die Freiheit der Kinder Gottes, welche die Nothwendigkeit des Guten in sich hat und jede Möglichkeit eines Rückfalles ausschließt, und er wird zum Ziele gelangen, er verdient sich die Gnade der Beharrlichkeit de congruo, aber doch, da die sittliche Wahlfreiheit als die nothwendige Grundlage des verdienstlichen Wirkens während des irdischen Lebens niemals vollkomen zur Freiheit der Kinder Gottes wird, nicht in untrüglicher, unfehlbarer Weise; in höchster und letzter Instanz verleiht Gott jene Gnade nach den unerforschlichen Rathschlüssen seiner Weisheit und Liebe (Gnadenwahl [2]).

2) Nach der gegebenen Darstellung ist der Gnadenzustand ein wesentliches Erforderniß zu einem Verdienste der Würdigkeit, und der Sünder kann sich demnach durch seine Dispositionswerke die heiligmachende Gnade nicht mit einem Verdienste der Würdigkeit verdienen. „Nichts von allem dem, was der Rechtfertigung vorhergeht, sagt die Synode von Trient (C. VIII), weder der Glaube noch die Werke, verdient die Rechtfertigungsgnade." Wohl aber kann der Sünder durch die treue Mitwirkung mit der ersten zuvorkommenden Gnade weitere und höhere Gnaden, und wenn er bis zur vollkommenen Reue fortschreitet, selbst die Gnade der Rechtfertigung sich de congruo verdienen; sie ist zwar mit Rücksicht auf die Zuständlichkeit des Sünders eine wahrhaft unverdiente Gnadengabe, aber er empfängt sie doch sicher und unfehlbar von der Güte und Barmherzigkeit Gottes, wel-

---

1) Aug. de dono persev. c. 6. Hoc donum (perseverantiae finalis) suppliciter emereri potest.

2) Aug. de dono persev. c. 9. De duobus piis, cur huic donatur perseverantia usque in finem, illi non donatur, inscrutabilia sunt iudicia Dei.

cher nicht will den Tod des Sünders, wenn er aufrichtig zu ihm zurückkehrt; seine Gebete und Allmosen steigen auf, wie der Engel zum Hauptmann Cornelius sprach (Ap. 10, 4), vor dem Angesichte und der Erinnerung des Herrn. Dem auf dem Standpunkte der vollkommenen Reue stehenden Sünder fehlt allerdings noch die Dignität eines Freundes und Kindes Gottes und er vermag sich diese höhere Dignität und die damit einschließlich gegebene Befreiung von der unendlichen Schuld nicht wahrhaft zu verdienen, aber es ist doch geziemend und angemessen, daß Gott in seiner Gnädigkeit demjenigen die Gnade der Rechtfertigung unfehlbar darbiete und mit seinem Wohlwollen auf ihm ruhe, welcher um seinetwillen die Sünde haßt, daß er das in ihm angefangene gute Werk in ihm bringe zur Vollendung; die vollkommene Reue empfängt die Rechtfertigung und sie ist, wie der h. Augustin sagt, nicht ohne Verdienst; nec ipsa remissio peccatorum sine aliquo merito est, si fides (der lebendige Glaube, die vollkommene Reue) hanc impetrat.